I.S.NARSKY

FILOZOFIA VEST- EUROPEANĂ A SECOLULUI XIX

e

Aprobat de Ministerul Învățământului Superior și Secundar Specializat al URSS ca manual pentru studenții și studenții absolvenți ai facultăților de filosofie

„Școala superioară” din Moscova 1976

Biblioteca „Ruivers”

1Φ

nzo

β C P ft τ

Departamentul de Filosofie, Institutul Pedagogic de Stat din Moscova, numit după V. I. Lenin; Profesorul V. V. Sokolov

Igor Sergheevici Narski

FILOZOFIA VEST- EUROPEANĂ A XIX-lea WEJU

Editor V. I. Gronda Artist B. A. Shkolnik Art editor S. G. Abelin Editor tehnic L. A. Muravyova Coritor M. M. Sapozhnikova

A–00445 Livrat în set 17/Sh 1976 Pentru tipărire 21/

Format 84X1081/ag Tip boom. Nr 1. Volumul 18,25 buc. l. Conv. p4 Uch-ed l. 32,78. Ed. Nr. FPN-204 Tiraj 20.000 exemplare. Preț ț

Plan de eliberare a literaturii pentru universități și școli tehnice ale editurii „Școala Superior” pentru anul 1976 Poziția nr. 19

Moscova, K-51, str. Neglinnaya, 29/14, Editura Liceului

Imprimeria Moscova nr. 8 Soyuzpoligrafprom sub Comitetul de Stat al Consiliului de Miniștri al URSS pentru edituri, tipărituri și comerț cu cărți, Khokhlovsky per., 7. Zak. 537.

Narsky I.S.

NZO Western European Philosophy Manual secolul XIX, manual. M., „Liceu”, 1976.

584 p.

Cartea examinează în detaliu concepțiile filozofice și sociologice ale lui Keith, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Schopenhauer, Kierkegaard; un capitol special este dedicat unei analize a începutului crizei în filosofia burgheză.

n

10501-406

001(01)-76

1

© EDITURA „LICEUL”, 1976

Biblioteca „Runivers1”

INTRODUCERE

În al doilea sfert al secolului al XIX-lea. clasa muncitoare cu ideologia ei revoluționară intră pe arena vieții sociale și a luptei, iar la sfârșitul secolului capitalismul și-a părăsit deja stadiul „clasic”, pre-monopol. Prima jumătate a acestui secol trece în filosofie sub semnul marilor sisteme ale idealismului german, în timp ce a doua este marcată de începutul declinului progresiv al gândirii teoretice burgheze și de dezvoltarea constantă a filozofiei marxismului. Conflictele acute de clasă, ciocnirea viziunilor opuse asupra lumii, intensitatea disputelor teoretice, abundența curentelor și numelor - toate acestea fac ca studiul filosofiei secolului al XIX-lea. sarcină dificilă. Mai mult, odată cu separarea sociologiei și psihologiei de ea, care se opun filosofiei speculative a istoriei și a fenomenelor.

h

Biblioteca „Ruivers”

Analiza nologică a conștiinței, s-a desfășurat, în același timp, procesul opus de legătură cu filosofia, anterior nu atât de strâns legată de ea, domenii de activitate și cunoaștere, precum politica și doctrina idealului social. De-a lungul secolului, toate problemele metodologice au rămas strâns legate de filozofie și abia la mijlocul secolului al XX-lea. o anumită parte a acesteia, reflectând întrebări specifice ale structurii și transformării anumitor științe, a apărut ca o disciplină specială - logica cercetării științifice. Etica și estetica au dobândit o relativă independență mai devreme.

, a fost deosebit de important să se respecte cu strictețe principiul selecției care a stat la baza celor două cărți anterioare: să se concentreze

mari și mari gânditori.

Cei mai mari filosofi ai secolului al XIX-lea K. Marx și F. Engels au fost fondatorii materiei-jyœma dialectice și istorice, dar acoperirea istoriei formării și dezvoltării filozofiei marxiste depășește scopul acestei cărți. Mai mult, filosofia marxist-leninistă nu este regională, ci globală.

Idealismul clasic german este obiectul central al studiului nostru în această carte. Această tendință filosofică a atins limitele dezvoltării

progresive a sistemelor idealiste, dezvăluind toate punctele lor principale vulnerabile. Aici a atins punctul culminant dialectica idealistă premarxistă, al cărei nucleu rațional a fost folosit în formarea metodei revoluționare și care s-a bazat ea însăși pe cele mai bune realizări ale gândirii precedente, inclusiv germană . Aceasta se referă la învățătura perspicace a lui Leibniz despre dinamismul monadelor și principiile metodei, care formează un tablou plin de contraste, precum și conținutul dialectic bogat al filozofiei istoriei a lui Herder și al filosofiei naturale a lui Goethe.

Dialectica idealistă clasică din Germania, într-un anumit sens, a reînviat principiile raționalismului care au dominat secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, mai întâi ca identitate a logicului și realului, apoi ca absolutizare a Rațiunii naturale. Aceste două principii au fost combinate în Fichte, Schelling și Hegel și

Rațiunea a trecut de la natură la istorie. Astfel, tradiția educațională a fost și regândită: după ce și-a îndeplinit sarcina istorică în țările conducătoare ale Europei de Vest, filosofia iluminismului și-a dezvăluit limitele și a început să se transforme în opusul ei în învățăturile lui Hume, Rousseau și Kant, dar a fost Kant, Fichte și Hegel care au păstrat credința iluminatoare într-o persoană rațională, dându-i un sens mai profund din perspectivă istorică.

Întemeietorul filozofiei germane clasice, Kant, chiar și în ultimii săi ani, nu s-a eliberat de raționalismul Leibniz, identificând obiectele naturii cu construcțiile logice ale minții. Opusele dependente reciproc, înțelese în mod adecvat de Leibniz, au fost separate unele de altele de Kant și transformate în antiteze nemișcate ale antinomiilor. Dar aceasta a stabilit sarcina unei noi sinteze raționale a acestora la un nivel mult mai înalt decât înainte. Fichte și Schelling încearcă să o rezolve, dar cea mai matură și profundă dintre toate soluțiile posibile pe baza idealismului a fost propusă de Hegel. Moștenit din secolul al XVIII-lea ideea unei stări de lucruri „raționale inițiale”, care a fost apoi încălcată în cursul activității umane, dar poate fi restaurată din nou, s-a transformat în conceptul de lume ca un întreg rațional și în curs de dezvoltare istoric, care tratează umanitatea favorabil și condensează tot ce este mai bun în sine conținutul conștiinței active.

Astfel, dacă în secolul al XVII-lea. raționalismul s-a stabilit în principiile generale ale ontologiei și teoria cunoașterii, iar un secol mai târziu - în etică și doctrina ordinii „naturale”, apoi în secolul al XIX-lea - în marile teorii dialectice ale dezvoltării tuturor, în special socio-istoric, realitate. Dar aceasta a completat abia acum ontologizarea raționalismului, care a fost completată cu istoricism și, în general, cu o viziune dialectică asupra lumii.

Secolul al XIX-lea în filozofie a moștenit din materialismul francez o credință în progres și rațiune, încununată teoretic de sistemul hegelian, iar apoi ridicată la nivelul științelor sociale de Marx și Engels. Dar gânditorii burghezi anti-hegelieni precum Schopenhauer,

Kierkegaard și adepții pozitivismului au tratat aceste idealuri înalte ca pe niște dușmani înverșunați.

B

gi. Și dacă, începând cu Kant, categoriile de adevăr și libertate ca cele mai înalte valori umane au fost în centrul atenției filozofiei germane clasice, atunci de la mijlocul secolului al XIX-lea. gândirea burgheză le întunecă cu imagini iraționaliste ale conștiinței bolnave și conceptul pozitivist de „fapt”. Ea a lăsat nerezolvată moștenire din secolul al XVIII-lea. probleme de depășire completă a agnosticismului lui Hume și paradoxurile civilizației lui Rousseau. Nu a decis și nu a vrut să rezolve acele întrebări teoretice esențiale care au fost ridicate de filosofia germană în primele patru decenii ale secolului al XIX-lea. de la Kant la Feuerbach, întrebări despre sensul general al procesului istoric în contextul prăbușirii fostelor speranțe ale revoluției burgheze franceze, despre abolirea alienării omului, despre structura gândirii dialectice și despre depășirea iraționalismului. Filosofia burgheză din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. ea însăși era impregnată de iraționalism și subiectivism. Lupta idealismului împotriva materialismului a căpătat forme noi corespunzătoare.

Astfel, filozofic vorbind, secolul al XIX-lea nu constituie un singur tablou, chiar dacă vorbim doar de gândirea burgheză. Apariția ideologiei științifice a proletariatului și degenerarea reacționară a burgheziei însăși și-au împărțit brusc filosofia în două etape calitativ diferite, dintre care a doua a fost marcată de pierderea liniilor directoare ale progresului social. Până la sfârșitul secolului, confuzia generală din tabăra ideologilor burghezi se intensificase considerabil. Ei tind să mitologizeze problemele, să se cufunde în eclectism și empirism plat.

Când acoperă filosofia burgheză reacționară a secolului al XIX-lea în ultimul capitol al acestei cărți, criteriul de delimitare a personalităților pentru o analiză mai detaliată suferă inevitabil schimbări: aici este examinată opera unor gânditori nu mari în sensul propriu al cuvântului, ci filozofi influenți care, în timpul vieții sau mai târziu, au devenit o vreme „maeștri ai gândurilor” a publicului burghez cititor. În a doua jumătate a secolului, creșterea eclectismului a determinat mulți gânditori să se angajeze în interpretări subiectiviste ale filosofiei clasice, iar învățăturile cu prefixul „neo” înainte ca numele fostelor școli filozofice să înceapă să iasă la suprafață tot mai des. În a noastră

zilele noastre, lucrurile s-au redus la falsificări evidente, când Kangyo, de exemplu, încearcă să-l înfățișeze ca un precursor al personalismului creștin și al existențialismului [vezi. 174] \ apoi fondatorul „antropologiei filozofice”, și încearcă să-l transforme pe Hegel într-un pesimist și nihilist [vezi. 121].

Dar ar fi greșit să absolutizăm opoziția dintre filozofii burghezi premarxiști și epigonii lor reacționari. Granița dintre ele este relativă, deoarece momente de epigonism au mai avut loc, iar gândurile proaspete, deși din ce în ce mai rar, alunecă în lucrările ulterioare. Într-adevăr, propunerea lui Lenin că „idealismul filosofic este o dezvoltare unilaterală, exagerată, überschwengliches... (inflație, umflare) a uneia dintre trăsăturile, laturile, fațetele cunoașterii în absolut” [5, v. 29, p. 322]. Idealiști din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. au fost puse întrebări importante, deși deciziile lor, de regulă, s-au dovedit a fi greșite. Cercetările filozofilor au devenit din ce în ce mai scrupuloase, ei trebuiau să răspundă realizărilor și dificultăților din dezvoltarea biologiei, fizicii și altor științe și să le dea un răspuns propriu, purtând într-o oarecare măsură pecetea limitărilor de clasă socială și metodologică.

La pregătirea acestei ediții pentru publicare, autorul a ținut cont de o serie de împrejurări ce decurg din caracteristicile predării universitare a istoriei filosofiei și mai ales de necesitatea, în conformitate cu cerințele pe deplin justificate ale programului universitar, de a expune învățăturile lui Kant, Hegel și Feuerbach cât mai detaliat posibil. În plus, această carte se adresează cititorilor care teoretic sunt deja suficient de pregătiți (cel puțin în volumul materialelor celor două cărți anterioare). Așadar, faptul de ridicare a nivelului profesional și lărgimea mai mare de acoperire a problemelor în filosofia primei jumătate a secolului al XIX-lea. comparativ cu secolul al XVIII-lea. corespund nu numai nevoilor, ci și posibilităților unui studiu mai profund și mai detaliat al acesteia.

1 Numerele dintre paranteze pătrate indică numărul de ordine al surselor literare, a căror listă este plasată la sfârșitul cărții.- Ed.

idei și înțelegere. Acelor cititori care au totuși suficientă pregătire profesională li se poate recomanda să lase pentru studii ulterioare secțiuni despre relația dintre analiză și sinteză, despre bazele științei naturale pure și despre teoria lui Kant despre frumos și sublim, precum și secțiuni despre „Fenomenologia”. a Spiritului”, despre conceptul subiectiv și estetica lui Hegel.

Pe de altă parte, o analiză critică a filosofiei burgheze reacţionare din Europa de Vest în secolul al XIX-lea. se acordă de obicei foarte puțin timp și spațiu în cursurile universitare. Între timp, semnificația sa doar ca „furnizor” de material de gândire pentru filosofia epocii imperialismului este mare. Prin urmare, în carte i se acordă o atenție corespunzătoare, deși neapărat mai puțină, decât învățăturilor de tip clasic, iar această atenție este îndreptată în principal asupra conceptelor care au servit drept sursă a iraționalismului secolului XX.

Capitolul I

IMMANUEL KANT

J-patru mari clasici ai idealismului german de la sfârșitul secolului al XVIII-lea - prima treime a secolului al XIX-lea au fost ideologii burgheziei. Dar dacă ideologii filozofi ai burgheziei franceze de la mijlocul secolului al XVIII-lea, fiind oponenți ireconciliabili ai vechii ordini feudale, erau materialiști și atei, atunci nu se poate spune același lucru despre Kant, Fichte, Schelling și Hegel.

Germania la sfârșitul secolului al XVIII-lea Era un conglomerat de câteva sute de state formal independente - regate, alegători, principate și ducate, orașe imperiale „libere". Conducătorii lor nu aveau simțul comunității naționale: s-a întâmplat să intre în alianțe cu alte state împotriva germanilor, uneori își făceau comerț cu soldații. Iobăgia a dominat țara, prinții au domnit

crud arbitrar și oprimare a ipocriziei religioase, particularism și separatism miop, rutinism mucegai, îngustime a intereselor spirituale. Revoluția Franceză din secolul al XVIII-lea a trezit mințile, dar știrile despre activitățile iacobinilor i-au împins pe burghezii germani departe de ea. Recrutată în mare măsură din mediul artizanal care deservește nevoile curților domnești, burghezia germană s-a obișnuit să se simtă dependentă de nevoile și ordinele conducătorilor feudali, care au păstrat puterea politică deplină în mâinile lor și a încercat multă vreme. asupra acțiunilor lor la dorințele și obiceiurile lor.

Dar viața nu a stat pe loc, și mai ales în Renania, a avut loc o revigorare economică care a prefigurat viitoarea revoluție industrială. Filosofii germani avansați de la acea vreme s-au opus celor mai arhaice trăsături ale ordinii sociale, concentrându-se pe o astfel de dezvoltare a ordinii burgheze, care are loc în măruntaiele sistemului feudal însuși și nu se preocupă încă de opoziția sa politică conștientă. .

Acești filozofi nu sunt atei, nu au dorința de a lua o poziție ostilă luteranismului: în condițiile Germaniei, unde Reforma nu a câștigat o victorie decisivă la vremea ei, protestantismul a continuat să fie un simbol al spiritului burghez. În ceea ce privește filosofia propriu-zisă, acești gânditori au încercat să extragă conținut progresiv din idealism însuși. Dacă materialiștii francezi au opus modernității feudale „nerezonabile" cu viitoarea societate burgheză ca „regatul rațiunii", atunci idealiștii germani au început să demonstreze că realitatea deja existentă realizează raționalitatea ascunsă în ea. Opoziția dintre nou și cel vechiul, credeau ei, este foarte relativ, iar sarcina este să nu împiedice transformarea imanentă a vechiului în nou.

În fața noastră sunt principalele trăsături ale viziunii asupra lumii de compromis social și este caracteristică

atât pentru iluminatorii germani de la sfârşitul secolului al XVIII-lea cât şi pentru clasicii ulterioare ai filosofiei idealiste. În ideologia iluminismului german, compromisul s-a exprimat într-o tendință de a lua în considerare toate aspectele politice

și problemele sociale la cele morale și, în acest sens, Lessing și frații săi spirituali au început să interpreteze religia. Nici măcar nu au vorbit despre ateism, curajul lor filozofic nu a depășit vag panteism.

În ceea ce privește clasicii idealismului german, compromisul a fost exprimat în lucrările lor sub forma unor interpretări diferite ale relației dintre „existent (Sein)” și „due (Sollen)” t Acestea au fost diverse modificări ale reflectării politicii franceze. revoluție în sfera speculativă germană. Kant a transferat „propriul” în domeniul idealurilor de neatins pe pământ, care se realizează numai în sensul unei aproximări infinite de „starea universală mondială-civilă” [43, vol. 6, p. 21]. Fdhte a mutat atingerea „propriului” în viitorul îndepărtat, iar Schelling a făcut exact același lucru la început, care mai târziu a declarat contrariul, adică că tot ceea ce se cere în general fusese deja realizat. S-au redus cerințele pentru „uscat” ca întruchipare a lui „dryagiotokh și Hegel, care au început să învețe că acesta din urmă este adus treptat la viață în fața ochilor noștri.

Pentru toți filozofii idealiști germani de la începutul secolului al XIX-lea. caracteristică este convingerea că, pentru a apropia realitatea de idealuri, este suficient să o cunoaștem în profunzime și prin aceasta să o justificam, iar religia va fi justificată și prin regândirea filozofică. Dar dacă da, nu ar fi corect să privim idealismul german din acest timp ca o regresie filosofică?

În parte, idealismul lui Kant și al succesorilor săi a fost, desigur, un fenomen regresiv, deoarece toți s-au opus materialismului. Dar inconsecvența inerentă dezvoltării filosofice se dezvăluie și în acest punct: mișcarea înapoi spre idealism, care, s-ar părea, a fost în cele din urmă răsturnată de eforturile iluminatorilor francezi, a scos la iveală lipsurile esențiale ale vechiului materialism, fără o înțelegere clară. din care progresul ulterioar a fost imposibil; a ridicat și problema creării unei metode anti-metafizice de cunoaștere. Primul materialism nu vedea rolul practicii ca pe o interacțiune între subiect și obiect, în care subiectul influențează activ obiectul și, prin urmare, se schimbă; nu vedea activitatea creatoare a gândirii teoretice. „De aici s-a întâmplat”, a scris Marx în tezele sale despre Feuerbach, „că

latura activă, spre deosebire de materialism, a fost dezvoltată de idealism, dar numai abstract, întrucât idealismul, desigur, nu cunoaște activitatea reală, senzuală ca atare” [1, vol. 3, p. 1]. După ce și-au pus aceste întrebări, idealiștii germani le-au rezolvat greșit, deoarece au contracarat metoda metafizică a materialiștilor francezi cu dialectica idealistă, în care atât subiectul, cât și obiectul erau înțelese greșit și, prin urmare, contradicțiile interacțiunii lor erau înțelese greșit. adevărata sursă profundă – proprietăţile fundamentale ale lumii materiale exterioare şi

Idealismul clasic german a extins semnificativ domeniul problemelor cercetate, din nou, după multe secole de îngustime și incompletitudine, făcând pretenții serioase la enciclopedism. Dar principala realizare a idealismului german clasic, datorită căreia a putut deveni una dintre sursele teoretice ale filozofiei marxiste, este dialectica și mărturisește mai ales semnificația sa istorică mondială. Pentru prima dată în istoria gândirii, el a creat trei teorii diferite și în același timp conectate printr-o singură tendință de dezvoltare, dezvoltate sistematic teorii ale dialecticii. Compararea acestor teorii între ele relevă creșterea obiectivității în interpretarea momentului subiectiv dialectic, dezvoltarea înțelegerii libertății ca necesitate recunoscută și aprofundarea principiului negației dialectice. Dialectica în idealismul clasic german se caracterizează prin reflecții intensive asupra dilemei categorice a „rațiunii” și „rațiunii” și crearea celei mai importante doctrine a contradicției, care a început cu doctrina antinomiilor a lui Kant și s-a încheiat cu teoria hegeliană a triadicului. ritmul fiinţei şi al cunoaşterii.

Cum, totuși, să explicăm o creștere atât de semnificativă a gândirii dialectice și progresul în metoda filosofică a ideologilor burgheziei germane relativ înapoiate și slab dezvoltate de la începutul secolului al XIX-lea? Acești ideologi s-au bazat pe cel mai bogat material mental oferit de opera lui Leibniz și de dezvoltarea gândirii engleze și franceze în secolele XVII-XVIII și în primul

apelează la experiența istorică multiforme a Revoluției Franceze și a contrarevoluției. Filosofii idealiști germani au justificat și fundamentat teoretic calea reformistă a dezvoltării burgheze a patriei lor, iar pentru aceasta era destul de potrivită versiunea idealistă a dialecticii, care s-a caracterizat prin mistificarea procesului social real și netezirea lui politică și revoluționară. caracterul, reconcilierea contrariilor sale inerente. Natura idealistă a acestei dsalelectici a contribuit la faptul că s-a concentrat pe analiza problemelor conștiinței, gândirii.

Noile descoperiri în știința naturii au putut deveni o sursă de idei dialectice în filosofie pentru „precriticul” Kant și tânărul Schelling și, prin el, pentru Hegel. Succesele științelor naturii nu erau încă suficiente pentru a conduce la crearea unei dialectici cu adevărat științifice a naturii, dar ele duceau deja la conjecturi dialectice abstracte. Analiza interacțiunilor chimice de către Lomonosov, Priestley și Lavoisier și infirmarea doctrinelor despre „materiile”

speciale imuabile, precum: calorică, luminoasă și sonoră, a condus la recunoașterea diversității mișcărilor și interacțiunilor dintre caracteristicile cantitative și calitative. a lumii. Descoperirea a două tipuri opuse de electricitate, precum și conexiunile dintre procesele electrice, magnetice și chimice, au spulberat și mai mult imaginea mecanică anterioară a lumii. Faptele se înmulțeau confirmând inconstanța speciilor de plante și animale, care, fiecare în felul său, au fost interpretate de Buffon, Cuvier, Saint-Hilaire, Lamarck și C. Wolf. Descoperirea lui Goethe a osului intermaxilar la om a găsit un răspuns larg: rudenia omului cu lumea animală a fost dezvăluită și o altă partiție rigidă a căzut în știința naturii.

Începuturile dialecticii idealismului german clasic se află deja în opera primului său reprezentant, Kant. El își începe studiile filozofice când în Franța vecină a avut loc pregătirea ideologică a iluminaților pentru revoluția burgheză, ideile lui Rousseau au pus stăpânire pe cele mai bune minți ale Europei, în timp ce în Germania însăși influența iluminatorilor locali s-a îmbinat cu fermentarea minți provocate de mișcarea literară „Sturm und Drang”. Heine exageră

Biblioteca „Ruivers”

cavaler când scria că germanii s-au limitat la „visele” filozofice într-un moment în care francezii făceau istorie, dar Marx a avut dreptate când a caracterizat filosofia lui Kant ca o reflectare pur teoretică a practicii revoluționare franceze de la sfârșitul secolului al XV-lea . - o reflecție care a tradus cererile și acțiunile politice în limbajul abstracțiunilor epistemologice și etice. Schimbabilă și ambivalentă a fost atitudinea lui Kant față de materialismul francez - el a fost aproape de el în anii 1950 și 1960, dar apoi s-a îndepărtat de el, interpretându-l ca o etapă inferioară (dar nu falsă) a filosofării.

Dar care a fost atitudinea lui Kant în general față de mișcarea iluminismului, inclusiv de cea germană? Kant a acceptat cu ușurință valorile iluminatoare ale rațiunii și demnității umane și, la fel ca iluminatorii, a devenit un dușman al obscurantismului feudal și al sărăcirii morale. Direct de la Leibniz, și tot prin epigonul său X. Wolf, a avut încredere în progresul spiritual al societății și speră în creșterea cunoștințelor științifice ca măsură a puterii omului asupra naturii. Din aceeași sursă, observăm, el a tras o convingere fermă a necesității de a adera la rigoarea logică formală în gândire. El a subscris cu ușurință la motto-ul educațional. „Ai curajul să-ți folosești propria minte!” [43, v. 6, p. 27].

Cu nu mai puțină disponibilitate, Kant a acceptat cererea iluminismului de a pune totul fără excepție la judecata rațiunii, dar i-a adus un adaos caracteristic: ar trebui să fie astfel încât „rațiunea însăși să fie evaluată din punctul de vedere al întregii sale capacități... ” [43, v. 3, Cu. 632] Este necesar să se elibereze mintea de orice tutelă exterioară și ea își poate desfășura forțele în științe fără limite, dar nu există limite în însăși sfera cunoașterii științifice? Ridicând o astfel de întrebare, Kant a început să înfrâneze alergarea calului rapid al Iluminismului, introducând motivul auto-constrângerii în

ideile iluministe. „Dacă pui întrebarea, trăim acum într-o epocă iluminată, atunci răspunsul va fi: nu, dar trăim într-o epocă a iluminării” [43, vol. 6, p. 33], scrie el într-un articol despre sensul acestui termen. Realizarea idealurilor Iluminismului în viața din jurul nostru este încă departe - aceasta este a doua limitare introdusă de Kant. Dar nu a venit imediat la amândoi.

Viața și reperele Immanuel Kant sa născut în regatul prusac Kant în 1724 la Königsberg, unde și-a petrecut aproape întreaga viață. Era fiul unui modest fabricator de șei, absolvit gimnaziul, iar în 1745 universitatea locală, unde a fost foarte influențat de Wolfianul și Newtonianul M. Knutzen. Apoi a lucrat ca profesor acasă timp de 9 ani în diferite orașe din Prusia de Est.

În 1755, Kant, în calitate de privatdozent, a început să predea la Universitatea din Königsberg despre metafizică și multe subiecte de științe naturale, inclusiv geografia fizică și mineralogia. Neavând sprijin permanent, a suferit o nevoie amară, în 1765 a fost nevoit să accepte o poziție foarte modestă de asistent bibliotecar la castelul regal Koenigsberg. Încercările lui de a obține o profesie în tot acest timp au rămas zadarnice și abia la vârsta de 46 de ani (acesta era 1770, care datează începutul perioadei „critice” din biografia filosofică a lui Kant), a primit în cele din urmă un post de profesor de logică și metafizică (mai târziu a fost decanul facultății și de două ori rector al universității).

În acest moment, se dezvoltase o rutină de viață monotonă, dar gândită până în cel mai mic detaliu, a lui Kant, care urmărea să-și întărească sănătatea slabă de la naștere și să-și îndrepte pe deplin toate forțele către activitatea științifică. Numai că uneori a fost distras de la cărțile sale de evenimente politice majore: Războiul de Independență american, cu care a simpatizat, și năvălirea Bastiliei de către parizienii rebeli. În 1794 Kant a fost ales membru al Academiei Ruse de Științe și a răspuns cu o scrisoare de mulțumire. Repere semnificative în viața lui Kant sunt marcate într-o măsură mai mică de evenimente externe și într-o măsură mai mare de puncte de cotitură în evoluția internă a operei sale. Unul dintre aceste momente a fost deja notat mai sus - acesta este 1770, începutul perioadei „critice” a filozofiei sale. În 1781, Critica rațiunii pure, principala lucrare epistemologică a lui Kant, a fost publicată la Riga (ediția a doua în 1786). Avea la acea vreme 57 de ani. Până în 1783, a publicat un rezumat al acestei lucrări, publicat sub titlul „Prolegomene pentru orice metafizică viitoare...”, iar unele dintre explicațiile incluse aici au migrat apoi la a doua ediție.

Criticii rațiunii pure. În 1788, a apărut Critica rațiunii practice, care conține învățătura sa etică, care a fost dezvoltată în continuare în Metafizica moralei (1797). A treia și ultima parte a sistemului

filozofic al lui Kant, Critica judecății, care se ocupă de filosofia naturii și a artei, a fost publicată în 1790.

În 1793, Kant, ocolind cenzura, publică la Konigsberg un capitol din tratatul „Religia numai în limitele rațiunii”, îndreptat împotriva religiei ortodoxe. Apoi a fost publicată întreaga carte, care a stârnit proteste din partea bisericilor, iar la Berlin a publicat articolul „Sfârșitul tot ceea ce este” [vezi. 90, p. 109-114], în care a tratat dogma creștină și mai ireverent, ridiculizând povestea Judecății de Apoi și în mod ironic asupra ideii de pedeapsă postumă pentru păcate. De asemenea, el indică absurditatea coexistenței în credința creștină a două dimensiuni incompatibile – timpul și eternitatea atemporală.

Regele Friedrich Wilhelm al II-lea l-a mustrat pe Kant pentru „umilirea” sa față de creștinism și i-a cerut să promită că nu va vorbi public în chestiuni de religie. După moartea acestui rege, Kant s-a considerat eliberat de această obligație, iar în Disputa facultăților (1798) a revenit din nou la o interpretare foarte liberă a Bibliei, respingând dogma revelației divine și insistând asupra ei. că așa-numita „sfântă scriptură” să fie considerată „alegorie solidă” [43, vol. 6, p. 345]. Kant este convins că „rațiunea ar trebui să aibă dreptul de a vorbi public” [43, vol. 6, p. 316] și nicio interdicție guvernamentală nu-i poate înlătura acest drept, deși supușii sunt obligați să îndeplinească acest ordin, atâta timp cât se consideră astfel.

Abia în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea. Kant a devenit destul de faimos. În 1797, Kant, simțind începutul bătrâneții, a părăsit predarea, dar și-a continuat studiile filozofice. „Opus postumum”, publicat abia în anii 80 ai secolului XIX, dezvăluie creșterea inconsecvenței interne, scindarea gândirii lui Kant. Șapte ani mai târziu, în 1804, a murit. Mormântul lui Kant cu un portic deasupra, așa-numita Stoa Kantiana, este acum păstrat cu grijă la Kaliningrad de către sovietici, care au sărbătorit solemn în 1974 250 de ani de la

Biblioteca „Runivers”

nașterea unui mare filozof. Un studiu-muzeu științific al lui Kant a fost creat la Universitatea din Kaliningrad. Literatura despre Kant este enormă, iar din 1896 a fost publicată un jurnal special, Kant-Studien.

§ 1. „Precritic” Kant. Predarea „critică” a cunoștințelor senzoriale

O

Ipoteza cosmogonica

În opera filozofică a lui Kant se disting două perioade principale - „precritică” (1746-1770) și

„critic” (1770-1797).

A existat o perioadă în perioada „precritică” a lui Kant când el a combinat eclectic ideile lui Leibniz și Wolff, care erau departe de a

fi identice în toate. Apoi a combinat materialismul din științe naturale cu metafizica Wolffiană, pe care a predat-o cu atenție din manualul lui Baumgarten. A ținut prelegeri în spiritul tradiției predominante la universitate, iar în publicațiile sale a abordat spiritul științei naturale avansate franceze din acea vreme, iar în cele mai bune lucrări ale sale din acești ani au apărut tendințe dialectice spontane care amintesc de Buffoia. A manifestat un interes considerabil pentru chestiunile de cosmologie și cosmogonie și, în același timp, a luat o poziție din ce în ce mai independentă în raport cu filosofia naturală leibniziană, și cu atât mai mult în raport cu construcțiile lui H. Wolff, care au fost urmate de aproape toți Oamenii de știință germani din acea vreme. Kant le reinterpretează adesea în spiritul materialismului, folosește ideile imaginii carteziene a lumii și apoi trece în cele din urmă de partea lui Newton.

În acest sens, este caracteristică lucrarea lui Kant privind schimbarea rotației Pământului în jurul axei sale sub influența frecării mareelor (1754). Folosind exemplul luării în considerare a consecințelor interacțiunii gravitaționale a sistemului Pământ-Lună, aici este prezentată ideea unei schimbări istorice a corpurilor cerești, studiată pentru a prezice starea lor viitoare. Ideea dezvoltării este realizată și în lucrarea „Întrebarea dacă Pământul îmbătrânește din punct de vedere fizic” (1754), unde Kant proclamă optimist: „... Universul va crea noi

Biblioteca „Ruivers”

lumi pentru a compensa prejudiciul ce i-a fost cauzat în orice loc” [43, vol. 1, p. 211].

În 1755, Kant publică „Istoria naturală generală și teoria cerului”, în care a conturat o ipoteză despre originea, dezvoltarea și destinele ulterioare ale sistemului solar, format „în mod natural” [43, vol. 1, p. 211], iar „ordinea și structura lumilor se dezvoltă treptat, într-o anumită succesiune în timp din stocul de materie naturală creată...” [43, vol. 1, p. 205], deoarece „materia tinde să se formeze încă de la început” [43, vol. 1, p. 157; cf. Cu. 494]. Ipoteza cosmogonică a lui Kant, la care a început să se gândească în timp ce era încă profesor de acasă, se baza pe mecanica lui Newton și pe viziunea naturii care decurge din aceasta ca „un sistem unificat” [43, vol. 1, p. 206; cf. Cu. 149, 203, 482].

În această ipoteză, curgerile vortexului și împingerile corpusculilor lui Descartes sunt înlocuite de gravitația universală și de acțiunea altor legi ale mecanicii lui Newton. Rolul intervenţiei divine în conceptele lui Kant este însă mai mic decât în filosofia naturală a lui Newton, locul miticii „împingere tangenţiale” a fost luat de forţa naturală a respingerii [43, vol. 1, p. 157, 199, 330; v. 6, p. 93, 108, PO 133], dar „starea materiei suferă întotdeauna modificări numai sub influența unei cauze exterioare” [43, vol. 2, p. 108]. Ideea existenței repulsiunilor în natură a fost, de exemplu, a lui Priestley, iar de la Kant a trecut la Schelling. Ideile lui Kant despre natura forțelor de respingere dintre particulele solide erau destul de vagi: în exemplele pe care le-a citat, lucruri atât de eterogene precum interacțiunea a două tipuri de electricitate, impermeabilitatea solidelor, dilatarea termică, presiunea vaporilor, volatilitatea anumitor substanțe, etc

sunt amestecate.El este complet speculativ încearcă să afirme caracterul secundar al repulsiei în raport cu atracția, crezând că aceasta din urmă este „sursa inițială a mișcării, precedând orice mișcare” [43, vol. 1, p. 203]. Dar în sine, conjectura despre existența forțelor respingătoare a fost fructuoasă și, referindu-se la interacțiunea respingerii și atracției, Kant neagă posibilitatea repausului absolut și caută să demonstreze circulația universală a materiei în Univers. Doctrina lui Leibniz despre activitatea substanțelor a fost adusă în acord cu noul nivel de cunoaștere.

eu"

Biblioteca „Runivers”

Ipoteza cosmogonica RanTâ hõõhí caracter deistic. În lucrarea „Gânduri despre adevărata evaluare a forțelor vii” (1746), el a afirmat că „se poate ignora cu siguranță autoritatea lui Newton și Leibniz” și să se supună doar „dictelor rațiunii” [43, vol. 1, p. 53]. Și acum proclamă cu mândrie: „... dă-mi materie și-ți voi arăta cum ar trebui să se ridice lumea din ea” [43, vol. 1, p. 126]. Și într-adevăr, fără a apela deloc la referiri la intervenția lui Dumnezeu, el a reușit să explice o serie de trăsături ale sistemului solar, precum: mișcarea planetelor într-o direcție comună lor, locația orbitelor lor aproape în aceeași direcție. plan și creșterea distanțelor dintre orbite pe măsură ce planetele se îndepărtează de Soare.

Conținutul principal al cosmogoniei lui Kant este următorul. Particulele de material împrăștiate (o acumulare de praf rece) datorate gravitației au format un obkako uriaș, în interiorul căruia atracția și repulsia au dat naștere la vârtejuri și aglomerări sferice încălzite prin frecare. Acestea erau viitorul Soare și planetele sale. În principiu, alte planete ale sistemului din jurul stelelor Căii Lactee apar și ele într-un mod similar, iar în afara acesteia, diverse nebuloase sunt, aparent, sisteme organizate ierarhic de stele, adică galaxii, cu planetele lor (această presupunere remarcabilă a lui Kant). a primit confirmarea parțială și 1924, când nebuloasa Andromeda a fost „rezolvată” în stele prin fotografie). Kant nu este nicidecum un susținător al ideii de unicitate a Pământului: el împărtășește convingerea lui Bruno și Leibniz că majoritatea planetelor sunt locuite de ființe inteligente [43, vol. 1, p. 248; vol. 3, p. 676].

Atât corpurile cosmice individuale, cât și lumi întregi se nasc și se dezvoltă, apoi pierd, dar sfârșitul lor este începutul unor noi procese cosmice, deoarece materia care intră în ele nu dispare, ci trece în noi stări. Acesta este procesul etern de creare a unor lumi noi din rămășițele celei dintâi, natura în ansamblu este într-o stare de activitate și reînnoire eternă și, așa cum notează Kant în The New Theory of Motion and Rest (1758), nu se oprește niciodată. transformările sale necruțătoare.

Engels a scris că în gândirea metafizică „Kant a făcut prima breșă” [1, vol. 20, p. 56]. Kant însuși în articolul său „Despre diferitele rase umane” (1775) sub

a subliniat importanța unei viziuni istorice asupra naturii, care ar putea clarifica multe întrebări încă neclare [vezi. 43, vol. 2, p. 452].

Dar, în ciuda importanței mari a „Istoriei naturale generale și teoriei cerului”, această lucrare, publicată fără a indica numele autorului, nu a căpătat faima la vremea sa și nu i-a influențat pe contemporani. Editorul său a dat faliment în acel moment și aproape întregul tiraj a fost distrus. Aparent, P. Laplace, care a dezvoltat idei similare în Expunerea sa asupra sistemului lumii (1796), nu știa nimic despre ipoteza lui Kant, deși mai târziu Kant și-a repetat pe scurt principalele prevederi tipărite. Și numai Laplace a dat o dezvoltare matematică a ipotezei formării stelelor și sistemelor planetare din materie difuză: Kant nu a stăpânit calculul „infinit de mic”, al cărui aparat este necesar pentru a efectua calculele riguroase necesare aici.

materialismul stiintelor naturii

„Subcritica” tânărului Kant a fost limitată din mai multe privințe. În primul rând, că el a apelat la Dumnezeu ca creator al materiei și legile mișcării ei. În 1763, el a scris Singurul temei posibil pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu, în care a trecut de la o dovadă fizico-teologică la o dovadă ontologică în ediția lui Leibniz. În al doilea rând, prin faptul că deja Kant dezvăluia în acel moment motive agnostice: el susține că cauzele naturale nu sunt capabile să explice originea naturii vii, deoarece este imposibil să „determinăm cu exactitate, pe baza mecanicii, apariția numai a un fir de iarbă sau o omidă” [43, vol. 1, p. 127; cf. Cu. 421, 450, 479; cf. v. 5, p. 404, 439]. Limitarea vechiului materialism metafizic se dovedește a fi pentru Kant baza unor concluzii sceptice cu privire la cunoașterea științifică.

În al treilea rând, Kant dezvăluie din ce în ce mai mult o tendință de separare a conștiinței de ființă, care a atins apogeul în anii 1970. În „Experiența introducerii conceptului de valori negative în filosofie” (1763), el insistă că relațiile reale, negațiile și fundamentele sunt „de un cu totul alt fel” [43, vol. 2, p. 86] decât relaţii, negaţii şi fundamente logice. Aceste gânduri apar însă și în alte lucrări „subcritice”. Astfel, în A New Illumination of the First Principles of Metaphysical

cunoaştere” (1755), Kant scria: „... în primul rând, a trebuit să fac o distincţie atentă între fundamentul adevărului şi fundamentul existenţei” [43, vol. 1, p. 281; cf. Cu. 267]. În lucrările ulterioare, această diferență se adâncește din ce în ce mai mult (sub influența lui A. Crusius, dușman al Wolfianismului).

Cum putem evalua această tendință în raționamentul lui Kant? Negând, în urma lui Hume, coincidența relațiilor reale cu cele logice, el se opune tezei multor raționaliști ai secolului al XV-lea. despre identitatea

ordinii și legăturile lucrurilor cu ordinea și legăturile ideilor [vezi. 43, vol. 1, p. 283, 302, 502]. Susținând că mintea nu este capabilă să cunoască lumea, pornind de la conexiunile logice inerente numai ei, mintea, Kant i-a criticat prin aceasta nu numai pe Wolfieni. Are dreptate când subliniază că predicatul lucrului însuși și predicatul gândirii despre acest lucru nu sunt același lucru. Este necesar să se facă distincția între existența realului și a posibilului logic [vezi. 43, vol. 1, p. 402 și 404]. Există adevărate opuse în lume, și anume: mișcarea și odihna, apariția și dispariția, iubirea și ura etc., iar „incoerența reală este ceva cu totul diferit de incompatibilitatea logică, sau contradicția, pentru că ceea ce decurge din contradicție, cu siguranță este imposibil” 43, vol. 1, p. 418; cf. vol. 2, p. 85-87]. Negațiile reale și, respectiv, logice, nu pot fi confundate între ele, de unde rezultă că realizarea negației formal-logice în gândire nu înlocuiește în niciun caz negațiile reale (adică în aproximarea îndepărtată, farek) 1. Această idee corectă a fost mai târziu, din păcate, uitată de mai multe ori de către dialecticieni.

În cele din urmă, trebuie să distingem cu strictețe între temeiurile reale și cele logice. Dacă, să zicem, se afirmă că încăperea este caldă deoarece termometrul arată 45° Fahrenheit, atunci referirea la această „fundație a cunoașterii” încă nu ne spune nimic despre care este „motivul de a fi” al căldurii în această cameră. Caint definește diferența dintre al doilea și primul motiv ca „diferența dintre temeiul care definește antecedentul și temeiul definitoriu ulterior” [43, vol. 1, p. 274; cf. Cu. 284, 302, 413; vol. 2, p. 121]. Amesteca-le in niciun caz

1 Conceptul de opuși reali în Kant „precritic” a fost în multe privințe limitat din punct de vedere metafizic și el a ignorat direct unele salturi dialectice reale și opuși în natură [vezi. 43, vol. 1, p. 66; vol. 2, p. 111].

ÜJlytívk Este imposibil, iar dacă fundamentul cognitiv (logic) este valabil, atunci numai atunci când se bazează pe un fundament real [vezi. 43, vol. 2, p. 121]. Kant se referă la metoda de stabilire a vitezei luminii pe baza observațiilor eclipselor sateliților lui Jupiter: fenomenele optice din sistemul acestor sateliți și raționamentul despre ele sunt „fundamentul cunoașterii”, iar proprietățile mișcării razele de lumină sunt „fundamentul ființei”, adică baza reală, reală.

Dar, pe de altă parte, tendința unei distincții tot mai profunde între cele două feluri de fundație și relație l-a condus pe Kant în direcția lui Hume. El ajunge să opună conexiunile logice legăturilor cauzale, OT' neagă faptul că a doua este reflectată de prima și afirmă inaccesibilitatea celei de-a doua la cunoașterea rațională în general. Aceste teze epistemologice ale lui Kant „precritic” îl vor conduce mai târziu pe Kant către tezele ontologice corespunzătoare. Și atunci, observăm, nu va mai scrie despre diferența dintre contradicțiile reale și cele mentale, ci despre faptul că „o contradicție între realități este de neconceput” [43, vol. 3, p. 317], deși pot fi între fenomene.

Este imposibil să ignorăm un astfel de aspect al creativității „subcritice” a lui Kant ca lupta sa împotriva spiritismului extrem. În The Dreams of a Spiritualist Explained by the Dreams of Metaphysics (1766), el evaluează foarte critic prejudecățile parapsihologice, ridiculizând presupusa capacitate a misticului Swedenborg de a comunica cu lumea spiritelor vieții de apoi. Dar critica din pozițiile iluministe aici se transformă și în opusul său - în subminarea oricăror speranțe de înțelegere a esenței fenomenelor psihice. Kant susține că aripile minții umane sunt tăiate sau nu le au deloc [vezi. 43, vol. 1, p. 349 și 355] iar studiul ființelor spirituale trebuie finalizat „numai în sens negativ, și anume, stabilirea fermă a granițelor înțelegerii noastre” [43, vol. 2, p. 331; cf. Cu. 305, 350, 352].

Astfel, deja în perioada „subcritic-inițială” a lui Kant, propozițiile care s-au format

baza doctrinei sale „critice”. În același timp, diverși comentatori subliniază acele sau alte influențe externe care au stimulat o schimbare a filosofiei.

Biblioteca „Runivers”

opiniile lui Kant. Cel mai adesea ele se referă la influența doctrinei lui Hume recunoscută de Kant însuși. Windelband atrage atenția asupra Noilor experimente asupra minții umane ale lui Leibniz, publicate în 1765, în care se făcea distincție între lumea inteligibilă a esențelor și lumea sensibilă a fenomenelor. Comentatorul Platner consideră că această carte l-a influențat pe Kant în primul rând în problema interpretării esenței spațiului [cf. 218, S. 428-430; 100, p. 304-308].

Trecerea la perioada „critică” este de obicei datată din 1770, când Kant și-a susținut disertația „Despre forma și principiile lumii sensibile și inteligibile”, care tocmai fusese scrisă cu scopul de a se califica pentru postul de profesor obișnuit. Într-o scrisoare către Mark Hertz din 21 februarie 1772, el indică o revoluție care a avut loc în mintea lui, care s-a maturizat în el de mai bine de doisprezece ani. Kant a fost profund dezamăgit de „dogmatica” atât a raționalismului lui H. Wolff, cât și a empirismului lui D. Locke și P. Holbach. A fost foarte impresionat de obiecțiile lui Leibniz la adresa lui Newton și Clark cu privire la chestiuni legate de spațiu și timp. Speranțele conducătorilor Iluminismului pentru o cunoaștere rapidă a tuturor secretelor naturii îi par naive, dar consideră și mai dăunătoare respingerea cunoștințelor științifice în general. De asemenea, este naiv să-i convingi pe liderii Iluminismului că senzațiile sunt de vină pentru erorile minții; Rațiunea însăși poate greși și este necesar să se dezvăluie mecanismul iluziilor sale, dar pentru a construi o filozofie impregnată de raționalitate, Kant se străduiește acum atât să limiteze, cât și să justifice cunoașterea, să protejeze știința atât de dogmatism, cât și de necredința totală. în capacitatea ei. O dorință similară a fost exprimată de Hume și aceasta a fost, admite Kant, cea care l-a rupt, Kant, „somn dogmatic” [43, vol. 4, partea 1, p. 74].

Kant formulează o dublă sarcină: trebuie să „limiteze (auîheben) cunoștințele pentru a face loc credinței” [43, vol. 3,

Cu. 95] și, pe de altă parte, să arate că „critica rațiunii duce în mod necesar în cele din urmă la știință” [43,

vol. 3, p. 119, cf. Cu. 497]. Deja în această combinație de două tendințe reciproc opuse, se conturează nu numai „calea de mijloc între dogmatismul pe care l-a luptat Hume și scepticismul pe care el, dimpotrivă, a vrut să-l introducă” [43, vol. 4, partea 1, p. . 184], dar și reconcilierea idealismului cu materialismul pe bază ontologică.

Biblioteca „Ruivers”

teren, pe care Kant speră să-l realizeze prin delimitarea zonelor de acțiune a acestora, adâncind decalajul dintre lumile esenței și fenomenelor, care a fost deja conturat de Leibniz. „Este extrem de important să izolăm unele de altele cunoștințe care diferă ca natură și origine” [43, vol. 3, p. 686]. Și aceste linii de despărțire „separate reciproc” pătrund în întreaga filosofie a maturului Kant: el separă fenomenele de esență, forma de conținut, raționalismul de empirism, teoria de practică.

Aceste opoziții îl conduc pe Kant la ezitare și la contradicții interne. În prima ediție (1781) a Criticii rațiunii pure, în interpretarea conceptului de lucruri în sine, a păstrat posibilitatea înțelegerii lor subiectiv-idealiste, iar în a doua ediție (1787) a adăugat secțiunea „Refutarea idealismului”. „, care orientează raționamentul de-a lungul căii materialiste [vezi. 43, vol. 3, p. 286-287]. Kant atacă atât idealismul deschis, cât și materialismul consistent, dar nu îndrăznește să se rupă complet nici de unul, nici de celălalt. După ce a ieșit împotriva vechiului raționalism, Kant îl apără în același timp împotriva senzaționalismului și, pe de altă parte, încearcă să nu-l jignească pe acesta din urmă în fața atacurilor raționaliștilor. Kant arată rădăcinile limitărilor atât ale raționalismului, cât și ale senzaționalismului, dar în sistemul epistemologiei sale, capacitățile cognitive atât ale raționalismului, cât și ale senzaționalismului se dovedesc a fi trunchiate, sângerate, iar activitatea abilităților cognitive se rezumă la faptul că sufletul „este expus influenței din interior” [43, v. 3, p. . . 150].

Cu toate acestea, Kant a schițat o cale originală și, în felul său, consistentă, valoroasă cel puțin pentru profunzimea formulării problemei unei critici extinse a tuturor metafizicii anterioare realizate pe ea. El a numit filosofia sa idealism critic sau idealism transcendental. 43, vol. 3, p. 451] H Rădăcinile sale cele mai adânci se află în etica și filosofia istoriei lui Kant, deși punctele de plecare ale sistemului final sunt stabilite în epistemologie.

Prezentarea conținutului filosofiei critice începe adesea cu informații că Kant a împărțit abilitățile sufletului uman în capacitatea de a cunoaște,

1 Termenul va fi explicat mai jos.

sentiment de plăcere și neplăcere și dorință. Pentru prima dintre aceste trei abilități, Kant indică ca activitate determinantă a minții, care formează știința naturii prin legi a priori . Al doilea se caracterizează prin capacitatea de judecată, care creează artă cu ajutorul oportunității a priori. A treia direcționează mintea prin căutarea scopurilor finale pentru a atinge moralitatea și libertatea. Reflecțiile asupra contradicțiilor pe calea dobândirii libertății au condus Kant, așa cum a recunoscut mai târziu într-o scrisoare către X. Garve din 21 septembrie 1798, dintr-o stare dogmatică. Dar o serie de termeni folosiți de noi aici încă așteaptă clarificări. Deci, să începem cu întrebarea funcțiilor științei.

Știința, susține Kant, depășește adesea experiența reală, adică acoperirea trecutului și prezentului, cu ajutorul extrapolărilor logice. Dar toată metafizica anterioară, ca doctrină a principiilor suprasensibile ale ființei, cu ajutorul conjecturilor sale a depășit limitele oricărei experiențe care este în principiu posibilă, iar aceasta era complet nefondată și, prin urmare, ea, metafizica, este falsă, „rațiunea pură” postulată de aceasta este supusă criticii. Scepticii și materialiștii s-au opus sistemelor „metafizice” la vremea lor, dar, potrivit lui Kant, nu suficient de larg și nu constructiv. Kant „extinde” critica, ceea ce o întoarce și împotriva materialiștilor francezi, care ar fi înlocuit o „metafizică” cu alta. Astfel, Kant a revizuit și rezultatele propriei sale perioade „pre-critice-io” de creativitate: materia și legile obiective ale mișcării și dezvoltării ei îi privesc acum ca o dogmă nedovedită precum doctrina lui Dumnezeu.

Kant atacă și scepticismul, pe care îl consideră, pe de o parte, o armă slabă împotriva dogmatismului, întrucât scepticii nu sunt capabili să explice de ce, până la urmă, oamenii nu se pot lipsi de ontologie și, cu o persistență atât de uimitoare, își creează noile dogme care să le înlocuiască. cele vechi, iar pe de altă parte, este o armă, a cărei utilizare duce la nihilism, întrucât scepticii nu au ce să înlocuiască dogmele prăbușite, deși se dovedește că o astfel de înlocuire este necesară pentru oameni. Kant consideră scepticismul lui Hume doar o operațiune preliminară de curățare a terenului vechilor gunoaie dogmatice. Dar ce sarcini ar trebui stabilite

în fața filozofiei, a cărei clădire urmează să fie ridicată apoi pe acest teren defrișat?

Una dintre primele sale sarcini este tocmai aceea de a explica originea ideilor „metafizice”. Kant respinge dovezile teoretice ale necesității „metafizicii”, dar formulează astfel sarcina metafizicii critice, care constă în analiza apariției fostei „metafizici” și a diferitelor încercări de a o fundamenta. Filosofia este posibilă și necesară „ca critică, și anume, pentru a preveni amăgirile facultății de judecată”

[43, vol. 3, p. 219]. Și această critică trebuie construită ea însăși ca un sistem filozofic și, mai mult, ca o propedeutică a viitorului sistem pozitiv al cunoașterii filosofice — a „metafizicii” naturii și a moralității. Acest program, de fapt, este exprimat în titlul cărții Prolegomeni la orice metafizică viitoare care poate apărea ca știință (1783).

Kant repetă ideea lui Hume: înainte de a începe procesul de cercetare cu adevărat științifică, este necesar să se exploreze însăși instrumentele cunoașterii umane și posibilitățile acestora. Izolarea completă a lui Kin i νινί în studiul lui ivi cu lanismele cunoașterii de procesul real al cunoașterii în curs de dezvoltare, și cu atât mai mult de istoria practicii umane, desigur, este o eroare metodologică metafizică, care a fost mai târziu. remarcat de Hegel „... a dori să știe mai înainte cum știm este la fel de absurd ca și intenția înțeleaptă a acelui scolastic care a vrut să învețe să înoate înainte de a se arunca în apă” [32, vol. I, p. 27-28]. Dar deja aici trebuie subliniat că necesitatea unui studiu special al teoriei cunoașterii în relativa independență este neîndoielnică; în viitor, din contopirea sa completă cu doctrina ființei din filosofia lui Hegel, va câștiga ceva, dar va câștiga ceva. va pierde, de asemenea, multe. Independența relativă a formei de cunoaștere față de conținutul ei este un fapt incontestabil. Și școala de „înot uscat” nu are sens?

În consecință, eroarea metafizică în abordarea lui Kant asupra teoriei cunoașterii constă și în faptul că el consideră întrebările acesteia în afara dezvoltării abilităților cognitive în sine și în afara istoriei epistemologiei. El mută centrul de greutate al studiului spre analiza structurii și a legilor activității cu o aplicație identică.

Biblioteca „Ruivers”

faţă de toţi oamenii şi, în principiu, un subiect neschimbător.

La începutul cercetării sale epistemologice, Kant își pune întrebarea: Ce pot să știu? Ulterior: i se adaugă încă trei: Ce ar trebui să fac? La ce pot spera? Ce este o persoană și ce poate deveni?1 Astfel, Kant leagă încă studiul mijloacelor și modalităților de cunoaștere, deși în cea mai generală formă, cu întrebarea despre natura rezultatelor cunoașterii și conținutul tendințelor. a procesului său.

Kant începe să-și dezvolte „metafizica” critică ca un studiu al abilităților cognitive, care ar permite minții „să determine singure limitele aplicării sale...” [43, vol. 3, p. 301, cf. Cu. 92]. Trebuie creată o „critică a rațiunii pure”. În această formulare, termenul „rațiune (Vernunft)” este înțeles în linii mari ca totalitatea tuturor abilităților cognitive și include atât sensibilitatea, cât și ceea ce Kant numește „înțelegere (Verstand)”, și ceea ce el, după cum vom vedea, numește „ rațiunea” în sensul restrâns al cuvântului. „Rațiunea” în sensul larg al termenului aproape coincide cu conceptul lui Kant de „depozit spiritual (Gemíith)”. Cuvântul „pur” înseamnă: lipsit de empirism și impulsuri practice, iar în acest sens teoretic {cf. 43, vol. 3, p. 118]. Dar este posibilă rațiunea „pură” și ce se poate realiza prin ea?

Abordarea lui Kant pentru rezolvarea acestor întrebări începe de departe. El construiește o tipologie a cunoașterii și oferă propriile sale soluții la câteva întrebări speciale care apar în ea și sunt importante pentru epistemologia sa în ansamblu.

el împarte ascuțit cunoștințele în imperfecte

Clasificarea gnoseologică a judecăților. Sintetice a priori

În primul rând

nou și perfect (cu adevărat științific), urmând aici nu atât tradiția leibniziană, cât și cea carteziană. Cu toate acestea, trăsăturile caracteristice ale cunoașterii cu adevărat științifice, potrivit lui Kant, corespund ambelor tradiții - aceasta este certitudinea necondiționată, universalitatea și necesarul.

1 Prima dintre acestea (întrebările sunt puse și rezolvate ® în Critica rațiunii pure, a doua în Critica rațiunii practice, a treia în Religia în limitele doar rațiunii (1793), a patra este formulată într-una din scrisorile (1793) și în secțiunea a treia din „Logică”, și primește răspunsul în „Antropologie.” (1798).

Biblioteca „Ruivers”

posibilitate și este inutil să sperăm să obținem astfel de cunoștințe din experiență, „din moment ce experiența nu ar da nici universalitate strictă, nici certitudine apodictică” [43, vol. 3, p. 136J. În efortul de a dobândi cunoștințe perfecte, științele intră în sfera experienței posibile, dar inducerea incompletă, la care trebuie să apeleze pentru ajutor, nu este capabilă să ofere astfel de cunoștințe. Urmând raţionaliştii secolului al XVII-lea. Kant crede că cunoașterea perfectă este, în principiu, non-empiric, adică a priori, în natură. Problema aici este cu adevărat profundă și nu este atât de ușor să o rezolvi!. Kant, la înființarea acesteia, a contrastat metafizic simplist cunoașterea absolută cu cunoașterea relativă, imperfectă și, în mod idealist, a început să o rezolve, punând în contrast activitatea conștiinței „pure” cu experiența senzorială. El evidențiază două rubrici* cunoaștere empirică (a posteriori) și cunoaștere „pură” (a priori).

Pe această împărțire, el impune în cruce o alta - împărțirea în cunoștințe analitice (erlau-ternde, adică explicative) și sintetice (erweiternde, adică în extindere, creștere).Diferenta dintre aceste tipuri de cunoștințe a fost introdusă de Kant în jurul valorii de 1765 sub influențat de ideile Wolfianilor Lambert și Crusius [vezi 165, S. 24, 35-36]. Din punct de vedere al conținutului, această diferență este făcută de Kant, urmând lui Hume, după principiul: conținutul predicatului decurge din conținutul subiectului unei judecăți științifice date, sau, dimpotrivă, nu urmează, ci se adaugă la ea „din afară”. În timpul nostru, distincția dintre analiticitate și sinteticitate apare în logică ca o împărțire a judecăților în două tipuri, în funcție de logica sau nu, adică decurgând numai din

semnificațiile termenilor dintr-un anumit sistem semiotic. , sau dacă au adevărul real. Ca urmare, Kant are patru titluri de clasificare epistemologică a judecăților care ar trebui comentate.

Luați în considerare diagrama de mai jos. Judecățile experimentate, după Kant, sunt întotdeauna sintetice, deoarece predicatele lor extrag cunoașterea din experiența exterioară tocmai ca ceva nou pentru conștiința cunoaștere. Pe de altă parte,

1 Vezi mai multe detalii în cartea Narekai IS Dialectical Contradiction and the Logic of Cognition M, 1969, pp. 88-89 Aceasta este problema așa-numitelor constructe ideale.

AnaliticΛ Sintetic
A posteriori Existența lor nu este posibilă. Există ca parte a cunoașterii imperfecte, de exemplu, „se extrage mult aur în Siberia”, „această casă stă pe un deal”, „unele trupuri sunt grele”
1 A priori Există ca parte a cunoașterii perfecte, de exemplu, „tot ceea ce este condiționat implică prezența unei condiții”, „un pătrat are patru colțuri”, „corpurile sunt extinse” Există ca parte a cunoașterii perfecte, de exemplu, „tot ceea ce se întâmplă are cauza ei”, „în toate schimbările din lumea corporală, cantitatea de materie rămâne neschimbată.

Schema 1 Clasificarea gnoseologică a judecății după Kant

rona, este evident că „toate judecățile analitice sunt a priori...” [43, vol. 6, p. 248], dacă înțelegem prin lipsă de experiență a priori și, prin urmare, nu există judecăți analitice a posteriori. Dar cum să rezolvăm problema existenței judecăților sintetice a priori? Întrebarea lor este foarte importantă deoarece știința are nevoie de judecăți care să ne extindă simultan cunoștințele în conținut și să fie de încredere, universale și necesare, ceea ce ele, în cazul originii lor experimentale, nu pot fi. „... Necesitatea și generalitatea strictă sunt adevăratele semne ale cunoașterii a priori și sunt indisolubil legate între ele” [43, vol. 3, p. 107]

Pentru a răspunde la această întrebare, Kant evaluează sursele de cunoaștere de încredere din diverse științe. El consideră logica formală ca o știință care nu extinde conținutul cunoașterii, „ocupându-se doar de o formă pură de gândire” [43, vol. 3, p. 156], deci afirmațiile ei sunt judecăți analitice a priori.Științele naturii empirice se află la nivelul judecăților sintetice a posteriori. Și cum rămâne cu matematica?

În matematică, după cum se vede din exemplele din diagramă, au loc și judecăți analitice-a priori, dar Kant refuză să reducă matematica la ele (aici

Kant respinge punctul de vedere al lui Leibniz, care a redus matematica la propoziții analitice, care se bazează toate pe legea contradicției.) El se referă la faptul că judecățile matematice sunt capabile să aducă o creștere a cunoștințelor, ceea ce înseamnă că sunt sintetice. Întrucât sunt universale și obligatorii pentru toți, sunt neexperimentați și deja în acest sens „a priori”. Astfel, ele sunt judecăți sintetice a priori, iar în această combinație de sinteticitate și apriorism stă idealul cunoașterii științifice.

Sensul termenului „a priori” în teoria cunoașterii lui Kant are mai multe nuanțe. A priori este acela care are o oarecare origine, nespecificată mai departe, neexperimentată – în acest sens „pură (reine)” –. La urma urmei, dacă cunoașterea oamenilor începe cu experiență, asta nu înseamnă că totul provine din experiență. În sensul de „din experiență”, acest termen a apărut la logicianul medieval J. Charlier (sfârșitul secolelor XIV – începutul secolului XV), iar în acest sens este folosit de Leibniz și X. Wolf G Kant admite că originile a priori, poate, în principiu nu poate fi specificat; clarificându-le, „ne vom întoarce mereu la infinit, neputând ajunge la prima temelie” [43, vol. 4, partea 2, p. 22]. A priori poate fi numit „înnăscut numai în sensul că este pus în temelia înaintea oricărui dat în experiență” [43, vol. 4, partea 2, p. 23]. În raționamentul lui Kant despre idealurile comportamentului va apărea și un alt motiv: a priori nu indică existentul, ci spre propriul și, în plus, universal obligatoriu [vezi. 43, vol. 5, p. 145]. Principalul lucru pentru clarificarea termenului „a priori” deocamdată, adică în stadiul actual al analizei noastre a învățăturii lui Kant, este că lipsa de experiență a a priori înseamnă că din punct de vedere epistemologic este „înaintea” oricăruia, inclusiv psihologic, experienţă. Aceasta înseamnă că apriorismul lui Kant este opusul psihologismului lui Hume. Pe baza exemplelor date de Kant, trebuie să stabilim acum în ce sens vorbește despre creșterea cunoștințelor în judecățile matematice. Deci, care este natura sintetică a acestuia din urmă și Kant este chiar aici?

Unul dintre exemplele sale este aritmetic: 5 + 7 = 12, care se întoarce, de altfel, la Theaetetus al lui Platon. Celălalt este împrumutat din axiomatica geometrică a lui Euclid: o linie dreaptă este cea mai scurtă distanță dintre

1 La Boethius și Albert de Saxonia, termenul „a priori” avea un alt înțeles, revenind la Aristotel: însemna cunoașterea care mergea în direcția de la cauze la efecte.

Biblioteca „Ruivers”

Două puncte. În ambele cazuri, predicatele („12” și „cea mai scurtă distanță”) au un conținut care, potrivit lui Kant, nu decurge din conceptele de cinci și, respectiv, șapte sau o linie dreaptă. Nu rezultă din experiența senzorială. De exemplu, numărul doisprezece are proprietățile de totalitate, uniformitate și divizibilitate în sine, pe care conceptul de sumă a cinci și șapte nu le are. De unde provin aceste proprietăți? Răspunsul lui Kant spune: din acte pure de rezumare și din pură „contemplare, prin care numai sinteza este posibilă” [43,

vol. 3, p. 115]. O sursă mai profundă constă în însăși puterea generativă a contemplației neexperimentate: activitatea activă a conștiinței pure se exprimă în puterea productivă, creatoare a sintezei. Kant interpretează creativitatea spirituală în mod idealist, dar se pune întrebarea: nu a atins el unele dintre aspectele reale ale procesului de activitate al unui matematician?

Dar, în primul rând, este corectă împărțirea ascuțită a judecăților a lui Kant în cele pur analitice și pur sintetice? În sine, această împărțire în logică este firească, deși în secolul XX. au fost identificate dificultăți care fac această împărțire mai puțin evidentă decât părea: selecția exactă a propozițiilor logic adevărate depinde de criteriile de alegere a logicii „pure” inițiale, iar acestea nu sunt absolute. În teoria cunoașterii, însă, această împărțire este și mai relativă, deoarece judecățile trebuie comparate și cu predecesorii lor.

De fapt, predicatele judecăților sintetice precizează subiectele care le alcătuiesc pe acestea din urmă, iar acest lucru le permite acestor judecăți să îndeplinească funcția de judecăți analitice în viitor. Să comparăm, de exemplu, semnificațiile subiectului judecății „împărțim atomul” la începutul secolului al XX-lea. iar în zilele noastre: de la una sintetică această judecată s-a transformat într-una analitică - Totuși, capătă din nou trăsăturile unei judecăți sintetice pentru unele elemente chimice în anumite condiții care sunt diferite de cele deja investigate și în care posibilitatea de a fisiunea atomilor devine din nou o problema? Iar Kant însuși, în Prolegomene, pare să fi început să încline spre presupunerea unei încălcări a liniilor de demarcație rigide dintre clasele de judecată din schema sa, iar transformarea judecăților din sintetice a posteriori în cele analitice permite chiar să admitem că clasa analitică

Judecățile a posteriori ar putea să nu fie goale. Cu toate acestea, Kant nu își schimbă schema, iar această clasă poate deveni pentru el doar o instanță de transmitere simbolică între judecățile sintetice a posteriori și analitice a priori. De fapt, Kant scrie că „toate propozițiile analitice sunt judecăți a priori, chiar dacă conceptele lor sunt empirice, de exemplu, aurul este un metal galben” [43, vol. 4, partea 1, p. 81]. Kant nu este de acord că o judecată analitică a priori poate fi rezultatul unei transformări a unor judecăți sintetice a posteriori, adică empirice, și interpretează această transformare ca o simplă operațiune verbală, deși întregul spirit al exemplului dat de el îl împinge pe cineva. să recunoască existența tranzițiilor dialectice de la sintetic la analitic, după care rubrica judecăților analitice a posteriori ar fi departe de a fi goală. În plus, spiritul acestui exemplu corespunde laitmotivului lui Kant: sinteza precede analiza, care poate fi apreciată ca un motiv esențial dialectic. Rețineți că judecățile analitice bazate pe utilizarea legilor logicii formale pot fi considerate, într-un anumit sens, logic și epistemologic „empirice” și, prin urmare, într-un fel, „sintetice”.

În ceea ce privește judecățile sintetice a priori, ele constituie piatra de temelie a întregii epistemologie a lui Kant. Aici triumfă în

cele din urmă principiul lui Kant al primatului sintezei asupra analizei. Combinând apriorismul și sinteticitatea în aceste judecăți, făcând o punte între ceea ce el însuși separase înainte, Kant, în chestiunea acestor judecăți, în care vede idealul creșterii cunoașterii, subliniază conținutul cunoașterii și propune, în de fapt, o problematică dialectică: „.. cunoașterea este considerată în ea ca un proces în care momente opuse se pătrund unele în altele și devin o unitate” [132, S. 50]. În realitate, predicatele judecăților sintetice a priori care poartă cunoștințe noi nu provin dintr-o putere mitică a conștiinței pure, așa cum credea Kant, ci fie înainte de asta existau deja în conținutul subiectelor judecăților, fie sunt împrumutate din experiență externă trecută. Dar acest lucru nu poate fi oprit. Conținutul subiecților judecăților, la rândul său, poate avea origini diferite: din experiență, din ceilalți.

judecăți, din ipoteze și constructe-idealizari (acesta din urmă este de cel mai mare interes aici). Dar acest conținut nu izvorăște dintr-o putere a conștiinței „pure” care ar da naștere unor adevăruri, „părți” de cunoaștere sau, așa cum insistă cu încăpățânare Kant, forme de cunoaștere. Tocmai cu ajutorul existenței presupuse dovedite a judecăților sintetice a priori în sensul indicat de el caută să afirme tezele despre rolul creator al conștiinței neexperimentate și despre posibilitățile cunoașterii raționale, în principiu independente de cunoașterea senzorială. Hegel a văzut în această aspirație o dialectică profundă: o singură conștiință dă naștere unei varietăți de cunoștințe, iar această cunoaștere este o sinteză.

Principalul merit al lui Kant în problema judecăților sintetice a priori constă în formularea unor probleme reale: dacă orice cunoaștere empirică are nevoie de premise de fond, atunci de unde provin ele? Și dacă cunoașterea analitică în sensul restrâns logic al cuvântului este „tautologică”, atunci de unde vine ea în matematică și în cunoștințele formale în general, creșterea ei? Desigur, Kant a dat dovadă de o mare perspicacitate când a descoperit că raționamentul lui Euclid din celebrele sale „Principii” nu este reductibil la deducție pur analitică și că unele informații suplimentare sunt intercalate în el din contemplația vizuală și în același timp abstractă. Dar Kant a început să caute o soluție la întrebarea naturii acestei contemplații într-o direcție insuficient definită. Cercetătorii fundamentelor logice ale științei după Kant au început în cele din urmă să vorbească din ce în ce mai mult în favoarea caracterului analitic al propunerilor axiomaticii matematice. Dar se pune întrebarea despre motivele construirii lor și despre justificarea lor, iar soluția acestei întrebări ne face să privim însuși sensul „analiticității” într-un mod nou.

- Se dovedește că există concepte foarte diferite de analiticitate (respectiv, și sinteticitate): imposibilitatea ca investigația să aibă mai mult conținut informațional decât premisele (cu același conținut informațional al premiselor și al investigației, analiticitatea se transformă în tautologie) sau statutul concluziei ca „parte” a premiselor etc. În Kant, diferența dintre analitic și sintetic provine

din diferența dintre metodele corespunzătoare [vezi. 43, vol. 4, partea 1, p. 91]. Potrivit lui Kant, o linie de raționament este analitică dacă este 2-537 33

Biblioteca „Runivers”

tìe introduce subiecte noi sau chiar complexe și nu concluzionează de la prezența unui subiect individual la existența (sau inexistența) altuia. Dar linia de raționament este sintetică, dacă ei spun că „din cauza faptului că există ceva, există și altceva... pentru că ceva există, altceva se elimină” [43, vol. 2, p. 121 și 123]. Pornind de la ideea carteziană a unei legături strânse între construcțiile geometrice și operațiile aritmetice, Kant ajunge la concluzia că o astfel de sinteticitate se găsește adesea tocmai în matematică. Un matematician judecă adesea a priori, adică „numai pe baza construcției conceptelor” [43, vol. 3, p. 688]. Într-adevăr, în matematică, se întâmplă, Kant i-a scris lui M. Hertz la 26 mai 1789, că „definiția însăși construiește” [26, p. 163]. Acesta este conceptul de contemplare pură, adică intuiție abstract-senzorială (și, în acest aspect, non-senzorială) în sensul unei reprezentări constructive a unui obiect individual [vezi. 167, p. 208, 210; cf. 177]. Și deși Kant scrie că definițiile matematice sunt „arbitrare (willkürlich), el nu înseamnă că sunt întâmplătoare, ci doar că nu sunt empirice [vezi 134, p. 21]. În sensul unei astfel de construcții, Kant scrie I. Schultz din 25 noiembrie 1788, a caracterizat propoziția „5 + 7 = 12” drept „imediat practică”. în sensul său, „sintetică”, deoarece introduce un nou individ „Socrate”. La fel va fi orice raționament din afirmarea existenței obiectelor cu semnele Cb (?2 ... (?n) la afirmarea existenței unui obiect fără aceste semne, precum și De asemenea, este incontestabil că dovezile aritmetice sunt esențial constructive și în acest sens " sintetică”, deși sinteza din construct diferă oarecum de sinteza din demonstrație și cu atât mai mult din axiomă [cf. 194].

Afirmând existența unor judecăți sintetice a priori, Kant, astfel, deja la începutul sistemului său pune în față, în esență, problema dialectică a creației.

1 La început, gândul la o astfel de construcție era deja în Aristotel și comentatorul său Alexandru Afrodita.

Biblioteca „Ruivers”

sinteza în cunoaștere, care a devenit ulterior obiectul atenției tuturor clasicilor dialecticii idealiste germane (cu toate acestea, Hegel a ajuns la această problemă nu din judecăți sintetice a priori, ci din învățătura lui Fichte despre rezolvarea contradicțiilor în sinteză). Cu ajutorul judecăților sintetice a priori, Kant spera, în primul rând, să explice exhaustiv și să justifice indiscutabil posibilitatea matematicii „pure” (adică teoretice). Dar, în același timp, apar întrebări cu privire la justificarea altor științe care folosesc matematica sau se descurcă fără ea, precum și domenii de cunoaștere care se pretind a fi științifice, dar nu și-au dovedit încă deținerea. În acest din urmă caz, este vorba în primul rând de filozofie.

După conținutul acestei structuri   a cercului întrebărilor, Kant împarte

epistemologică rJ r   g

domeniile capacităţii cognitive ale conştiinţei

ca un întreg („rațiunea” în sensul larg al cuvântului, adică intelect) în trei abilități diferite, uitând metafizic de interacțiunile lor, dar evitând identificarea lor superficială. Acestea sunt sensibilitatea (Sinnlichkeit), „rațiunea (Verstand)” și de fapt „rațiunea (Vernunft)” în sensul restrâns al cuvântului. Fiecare dintre aceste abilități corespunde unei întrebări specifice, și anume: Cum este posibilă matematica pură? Cum este posibilă știința naturală pură, adică, cu alte cuvinte, „cum este posibil să cunoaștem a priori regularitatea necesară a experienței însăși în raport cu toate obiectele sale în general?” [43, vol. 4, partea 1, p. 114]; Cum este posibilă „metafizica”, adică ontologia? A treia dintre aceste întrebări Kant se referă la domeniul „rațiunii”, iar primele două sunt considerate de „rațiune”, îndreptate fie către sensibilitate, fie către propria activitate. Totuși, după cum vom vedea, nici în domeniul său „rațiunea” fără „rațiune” nu este capabilă să pavateze calea cea bună. Primele două întrebări constituie problematica generală a teoriei științei, a cărei fundamentare psihologică de către Hume nu îl mulțumește cu nimic pe Kant. Se poate spune că prima întrebare se referă la originile dovezilor riguroase în știință, iar a doua se referă la universalitatea și fermitatea certitudinii științifice.

Conform celor trei întrebări adresate celor trei abilități ale cunoașterii, epistemologia lui Kant este împărțită în trei părți principale: estetica transcendentală, analitica transcendentală și dialectica transcendentală .

Biblioteca „Ruivers”

<ku. Ultimele două împreună constituie logica transcendentală. Să explicăm sensul termenului „transcendental”.

În general vorbind, terminologia folosită de Kant se remarcă printr-o anumită „smecherie”. „Obiectivitatea” lui este, de fapt, o variantă specială a subiectivității, care în acest caz este universal obligatorie. El numește fatalismul lui Spinoza „idealismul” oportunității [cf. 43, vol. 5, p. 418], aplicând acest termen și la determinismul lui Democrit. „Transcendental” apare la Kant ca antipodul lui „transcendental”, dar uneori semnificațiile acestor doi termeni încep să coincidă cu el. Cu toate acestea, în principiu, acestea ar trebui să fie strict distinse.

„Transcendental” înseamnă pentru Kant „ceea ce, deși precede experiența (a priori), este destinat doar să facă posibilă cunoașterea experiențială. Când aceste concepte depășesc experiența, atunci aplicarea lor se numește transcendentală și diferă de aplicarea imanentă, adică limitată de experiență” [43, vol. 4, partea 1, p. 199]. După cum vom vedea mai jos, formele transcendentale sunt imanente în experiență. Astfel, mijloacele pre-experimentale vor fi

transcendentale, dar se aplică experienței, iar cunoașterea transcendentală este preocupată „nu atât de obiecte, ci de tipurile de cunoaștere a obiectelor noastre” [43, vol. 3, p. 121]. Se poate spune că facultățile sunt transcendentale și rezultatele lor a priori; transcendentalul condiționează posibilitatea a priori; prin urmare, Kant numește cunoașterea transcendentală cunoașterea referitoare la „posibilitatea sau aplicarea cunoașterii a priori” Ï43, vol. 3, p. 158], adică cunoștințe care investighează apriorismul.

Cât despre „transcendent”, acest termen denotă ceea ce este în afara experienței și nu aparține experienței, precum și principii care încearcă să depășească experiența, „poruncând să transcendem” [43, vol. 3, p. 338] limitele sale. Astfel, este necesar să distingem transcendentul de a posteriori ca zone aproape diametral opuse, în timp ce transcendentul este departe de a fi absolut opus transcendentului: mintea încearcă să învețe ceva despre zona transcendentului tocmai cu ajutorul a abilităților transcendentale (o altă chestiune,

că nu atinge mare succes pe această cale). Prin urmare, Kant numește uneori lucrul în sine un „obiect transcendental” [43, vol. 3, p. 733]. În plus, acești doi termeni sunt apropiați ca înțeles datorită faptului că, așa cum vom vedea, „Eul” transcendental (apercepția) se dovedește a fi, dacă nu un fel de produs al „Eului” transcendental, atunci un fel de „combinare” de neînțeles a acesteia.

Schema 2. Structura câmpului epistemologic după Kant. (Notă: această schemă nu poate fi înțeleasă în maniera cercurilor lui Euler, adică în așa fel încât cercurile mai mici să facă parte din cele mai mari)

I – Tărâmul senzației 2 – Tărâmul a posteriori al obiectelor experienței ordonate prin mijloace a priori (= știință = adevăr = natură) 3 – Abilități transcendentale ale subiectului, prin care sunt generate mijloace a priori 4 – Apercepția transcendentală û – Tărâmul transcendental a obiectelor neexperiențiale, adică lumea lucrurilor în sine

frate." Există, de asemenea, inconsecvențe directe în utilizarea de către Kant a acestei terminologii, care nu trebuie să fie justificate în felul în care a făcut-o neo-kantianul Vaihinger, afirmând că „talentul spiritual de geniu în mare nu numai că nu exclude o astfel de confuzie uimitoare în întrebările individuale. , dar chiar o cere” [218 , S. 283]. În general, terminologia lui Kant poartă o amprentă puternică a originii sale scolastice: el toarnă vin nou în burdufuri vechi și opune filozofia sa transcendentală vechii metafizici transcendentale.

Să luăm acum în considerare Lucrul-în-sine transcendent al esteticii reale a lui Kant. Urmând (deocamdată) lui A. Baumgarten, elev al lui H. Wolf, al cărui manual Kant a predat filozofie timp de mulți ani, el înțelege prin „estetică” doctrina sensibilității în general ca o doctrină epistemologică, și nu numai referitoare la contemplarea

obiectelor. de arta. Contemplarea perceptivă este începutul oricărei cunoștințe.

Dar aici apar imediat întrebări cu privire la sursa sa, relația cu lumea exterioară și compoziția sa.

Kant respinge idealismul subiectiv al lui Berkeley, numindu-l „mistic și visător” [43, vol. 4, partea 1, p. PO], dar nu este de acord cu Hume, care a eliminat problema existenței unei surse externe de senzații de pe ordinea de zi, ca nefiind susceptibilă de un răspuns fără ambiguitate în teoria cunoașterii, deși în practica cotidiană necesită clar un răspuns pozitiv. . „... Indicația lui David Hume...”, scrie Kant, „mi-a întrerupt somnul dogmatic... dar nici Hume nu a bănuit că o știință atât de adevărată este posibilă: nu a reușit să-și aterizeze nava decât de scepticism pt. siguranța...” [43, vol. 4, partea 1, p. 74 și 76]. Kant consideră că doctrina „lucului în sine (Dîng an sich)” este un element constitutiv important al științei cunoașterii senzoriale și a cunoașterii în general.

El susține că dincolo de limitele fenomenelor senzuale există o realitate de necognoscibil, despre care în teoria cunoașterii nu există decât un concept „pur” extrem de abstract (noumen). Noumenele nu oferă nimic pentru cunoașterea lucrurilor în sine, ci le permit să fie gândite ca entități inteligibile (Verstandes-wesen) [43, vol. 3, p. 93 și 307] și nimic mai mult. În epistemologie, nimic cert nu se poate spune despre lucrurile în sine ca atare, nici că sunt ceva divin, nici că sunt corpuri materiale. Noumenul este, parcă, un „concept problematic al unui obiect” și, în același timp, ar trebui „înțeles exclusiv în sens negativ” [43, vol. 3, p. 332 și 309] \ Kant este ferm convins că lumea lucrurilor în sine există, dar face mai puține afirmații despre această lume decât a susținut Hume despre realitatea materială. Mai puțin în planul teoretico-cognitiv propriu-zis. Cu toate acestea, în cadrul sistemului filosofic al lui Kant în ansamblu, lucrul în sine (ca concept al existenței sale) îndeplinește mai multe

1 Sensul negativ al conceptului de „noumenon” îl contopește cu conceptul de „incognoscibil”. Conceptul „problematic” al unui obiect extern constituie sensul său pozitiv ca obiect al intuiției intelectuale imposibil pentru o persoană. Prin urmare, noumenul este un concept „dezastruos din punct de vedere intelectual” („inteligibil”) în sensul că este de neînțeles pentru om. După cum vom vedea mai jos, Kant nu s-a oprit pe o înțelegere pur problematică a „lucrului în sine” și aceeași înțelegere a „noumenului”.

funcţii diferite şi bine definite. Există patru funcții principale.

Prima semnificație a conceptului de lucru în sine în filosofia lui Kant este menită să indice prezența unui stimul exterior pentru senzațiile

și ideile noastre. Dar amestecată cu aceasta este o altă înțelegere semi-materialistă-agnostică a „lucului în sine” ca simbol al părții încă necunoscute a obiectului aflat deja în sfera fenomenelor. În acest sens, Kant argumentează, de exemplu, despre stelele care nu sunt percepute de om, sau mai bine zis, despre sursa existenței lor: „... chiar dacă au fost date ca lucruri în sine, indiferent de experiența posibilă în general, tot pentru mine nu sunt nimic” [43, vol. 3, p. 454]. În această versiune a primului sens, lucrul în sine se dovedește a fi „un lucru în sine”, deoarece termenul lui Kant este uneori tradus în general în rusă. Corpurile există în afara noastră, dar „ideea unui corp în contemplare nu conține nimic care ar putea fi inerent obiectelor în sine” [43, vol. 3, p. 145]. Lenin remarcă: „Când Kant admite că ceva din afara noastră, ceva în sine, corespunde ideilor noastre, atunci Kant este un materialist” [5, vol. 18, p. 206]. În acest sens, Lenin a scris că ceea ce știm în cutare sau cutare caz este „doar o parte sau o parte” [5, vol. 18, p. 119] lucruri în sine. În acest caz, observăm, în special devine necesar să vorbim despre „lucruri în sine” la plural.

În plus, Kant este și un dualist epistemologic, deoarece lucrurile în sine sunt străine de puterea cognitivă a conștiinței umane și nu cedează acesteia, dar nu este chiar un dualist ontologic, deoarece refuză orice rezolvare definitivă a problemei natura substanțială și originea lucrurilor în sine, declarând că „această întrebare nu are importanță” [43, vol. 3, p. 587]. Când Kite, în Critica rațiunii practice, postulează în lumea lucrurilor în sine obiecte care corespund convingerilor idealistului, relația lor cauzală cu conștiința omului și fenomenele sale se dovedește a fi neclară pentru el și chiar refuză să aplice acestei relaţii caracterizarea unei relaţii cauzale.

Dar într-o formă voalată, Kant încă aplică această caracteristică relației dintre lumile inteligibile și senzoriale din conștiința umană. Cu atât mai mult

Biblioteca „Runivers”

mai mult la „lucruri în sine” în primul lor sens. Ele „excita (aíííicieren)” sensibilitatea noastră, o trezesc la activitate și la apariția în ea a diferitelor modificări ale stărilor sale. Întrucât fenomenele senzoriale apar conștiinței subiectului cunoaștere ca fiind proprii și, prin urmare, subiective, dar nedependente de voința sa, adică, în acest sens, obiective, afirmă, unii comentatori chiar au venit cu presupunerea că „Kant învață în în felul acesta despre dubla afinare – transcendentală și empirică” [218, S. 52], întrucât fenomenele sunt afinate de lucruri în sine și ele însele, la rândul lor, afinează conștiința subiectului. Dar acest lucru este contrazis de concluzia remarcată de F. Jacobi în 1787 din raționamentul lui Kant: se dovedește că nu avem niciodată de-a face cu vreo afinare efectivă: până la urmă, nu ne confruntăm cu obiecte, ci doar cu reprezentări, ceea ce înseamnă că și obiectivitate empirică și transcendentală (mai bine să spunem: transcendentală), deoarece prima coincide complet cu ideile noastre, iar a doua ne este complet necunoscută.

Oricum ar fi, poziția de bază a lui Kant este încă definitivă. El neagă că „aparentele (Erscheinungen)”1 sensibile provin din lucrurile în sine și susține că lucrurile în sine nu ne apar prin aparențe. Dar Kant neagă, de asemenea, că fenomenele sunt un fel de apariție dezorientatoare, care nu este determinată să existe de nimic din exterior. Ce spune Kant? El afirmă anumite răspunsuri la două întrebări, pe care le separă brusc una de alta: ce ne provoacă senzațiile? Ce simțim mai exact? El răspunde la prima întrebare făcând referire la o sursă externă de senzații [vezi p. 43, vol. 4, partea 1, p. 178; vol. 3, p. 93], ci îl interpretează ca pe un lucru în sine. Ca răspuns la a doua, Kant susține că senzația are „o relație exclusiv cu subiectul ca modificare a stării sale” [43, vol. 3, p. 354]. Aceasta înseamnă că prin senzații este imposibil să înveți despre proprietățile lucrurilor în sine, un exemplu al căruia poate fi, într-o oarecare măsură, situația „asemănării” durerii față de

1 Abia în prima ediție a Criticii rațiunii pure Kant a făcut o distincție între „apariții” și „fenomene”, dintre care primele constituie un material categoric încă neordonat, iar cele din urmă sunt rezultatul acestei ordonări [1]. cf. 43, vol. 3, partea 226].

ne-a înțepat cu un ac, iar valurile de pe râu - pe o piatră aruncată în el L

Astfel, fenomenele din domeniul sensibilității sunt, după Kant, un mod special de a experimenta subiectul, contemplarea lui interioară, astfel încât subiectul să cunoască aceste fenomene ca atare, și nu stimulul lor extern. Sensul extern, în cel mai bun caz, „nu poate conține în reprezentările sale decât relația obiectului cu subiectul, și nu acel interior care este inerent obiectului în sine” [43, vol. 3, p. 149]. Pe exemplul senzației de roșu, Kant, în problema calităților secundare, este de acord nu cu poziția lui Locke, ci cu opiniile lui Berkeley, conform cărora predicatele lucrurilor exterioare „nu au existență proprie în afara lui. ideea noastră” [43, vol. 3, p. 106]. Distingând influența trăită de organele de simț din exterior de conținutul percepțiilor lor, Kant are dreptate într-o anumită măsură, dar, opunând acest conținut influenței exterioare și declarând lucrul în sine incognoscibil și de altă lume, el acționează ca un idealist. . „Sofismul filozofiei idealiste constă în faptul că senzația este luată nu pentru legătura conștiinței cu lumea exterioară, ci pentru o despărțire, un zid care desparte conștiința de lumea exterioară” [5, v. 18, p. 46]. Când Kant observă că culorile sunt modificări ale simțului văzului, afiliate cu lumina, adică un obiect clar empiric și nu transcendent, el face o concesie involuntară materialismului, adică cade în aceeași inconsecvență în care, un secol mai târziu, așa cum arată acest lucru Lenin, E. Mach a căzut în repetate rânduri.

Al doilea sens al lui Kant despre „lucru în sine” este că este orice, în principiu, obiect necognoscibil. Hume ar spune că nu știm dacă lucrurile există în sine; Kant susține că nu știm în principiu care sunt acestea. Despre lucrul în sine știm doar că el există și, într-o oarecare măsură, ce nu este. Această din urmă cunoaștere este negativă

în conținut, iar Kant susține că „aceasta nu este cunoaștere reală” [43, vol. 3, p. 203]. Dar chiar dacă suntem de acord cu el în acest sens, atunci trebuie să recunoaștem că și aceasta este o cunoaștere complet nefondată, ceea ce înseamnă că este doar o presupunere:

1 De fapt, aceste exemple dovedesc contrariul: indirect, prin natura durerii experimentate, se poate determina gradul de ascuțire și grosimea acului, iar după natura undelor, greutatea, volumul și energia cinetică a pietrei. .

căci Kant nu putea dovedi că nu ştim nimic pozitiv despre lumea exterioară esenţială, cu atât mai puţin că ştim că această lume este absolut diferită de fenomenele pe care le percepem.

Dar Kant insistă cu încăpățânare că nu avem nimic din lucrurile în sine, cu excepția gândirii lor ca obiecte inteligibile (inteligibile), despre care nici măcar nu se poate spune că sunt substanțe. Acest concept al incognoscibilului ca atare este „numai gândul la ceva în general” [43, vol. 3, p. 721].

Este evident că sensul dat, al doilea, al „lucului în sine” este pur agnostic, gravitând spre idealismul subiectiv. De fapt, cu o astfel de înțelegere, lucrul în sine se dovedește a fi un fel de „rămăs” incognoscibil în orice cunoaștere și nicio cunoaștere nu ne aduce mai aproape de acest „rămăs”, cunoașterea și lucrul în sine sunt nu este compatibil.Cunoașterea este limitată nu de lucrul-în-sine, ci de senzații, dar și această graniță este nedefinită, deoarece nu este „închisă” din cauza incompletitătii și incompletitătii constante a datelor sensibilității / Prin urmare, lucrul în sine se reduce la un „concept de demarcație”, ia forma unei „reprezentări a unei anumite sarcini” [43, v. 3, p. 310; vol. 4, partea 1, p. 136] aducând toată cunoștințele noastre la unitate și nimic mai mult. Este „doar ceva = = x” (43, vol. 3, p. 720).

Neo-Kantienii au transformat complet „lucru în sine” într-un „X” condiționat, denotând granița aplicării cognitive a categoriilor, și nu ceea ce se află dincolo de această limită. Lucrul în sine a fost redus de ei la conceptul pur de graniță. Kant însuși nu a ajuns la o astfel de informație completă, deși posibilitatea acesteia în Critica rațiunii pure a apărut mai ales când Kant a scris despre „lucru în sine” ca un „obiect transcendental” nedefinit. Comentatorul G. Prause înfățișează acum lucrul în sine doar ca „modul” lui Kant de a considera situația cunoașterii limitate. În cea de-a doua ediție a cărții, Kant a subliniat că „până și experiența noastră interioară, care este indiscutabilă pentru Descartes, este posibilă numai cu asumarea experienței exterioare” [43, vol. 3, p. 287], ceea ce înseamnă experiență orientată spre existența sursei sale exterioare (în sensul „afinării” deja cunoscută nouă). Dar el continuă să interpreteze fenomenele nu ca pe un adevăr relativ despre lucrurile în sine, ci ca pe un material de cunoaștere, atunci când conținutul acestor fenomene este perceput.

lipsit de structură și ca cunoaștere autosuficientă, atunci când structurile lor sunt determinate în cunoaștere. Pentru această cunoaștere a unei alte esențe cognoscibile, cu excepția fenomenelor în sine, nu există nicio „cale” către adevărul absolut sub forma conținutului lucrurilor în sine. .

Decalajul metafizic dintre esență și fenomene la Kant a fost deja criticat în scrierile lui Fichte. Referitor la această ruptură, Hegel a scris pe bună dreptate că lucrul în sine se dezvăluie în fenomene, în timp ce Feuerbach a subliniat că acest lucru se întâmplă deja în senzațiile oamenilor. Engels a subliniat că afirmația că nu suntem capabili să cunoaștem lucrul în sine „nu adaugă absolut nimic la cunoștințele noastre științifice, deoarece dacă nu suntem capabili să ne ocupăm de lucruri, atunci ele nu există pentru noi. Și... această afirmație nu este altceva decât o frază, și nu se aplică niciodată în practică” [1, v 20, p. să se cunoască numai în condițiile date de epoca noastră și numai în măsura în care aceste condiții permit” [1, vol. 20, p. 556]. Aceste dificultăți de cunoaștere au servit la vremea lor drept sursă epistemologică a doctrinei lucru-în-sine.

Al treilea sens al „lucului în sine” al lui Kant cuprinde tot ceea ce se află în domeniul transcendental, adică este experiența din afara și domeniul transcendental. În acest sens, tărâmul lucrurilor-în-sine este foarte larg, deoarece tot ceea ce depășește limitele subiectului îi aparține, iar lucrurile-în-sine în primul sens al termenului se dovedesc a fi doar un anumit rubrică în cadrul clasei largi de obiecte ale realității suprasensibile. Printre lucrurile de altă lume, Kant în etica sa postulează pe Dumnezeu și sufletul nemuritor, adică subiectele tradiționale ale idealismului obiectiv. Cel de-al patrulea și în general idealist sens al „lucului în sine” se dovedește a fi și mai larg, ca tărâmul idealurilor de neatins în general, iar acest domeniu în ansamblu se dovedește a fi idealul cognitiv al unei sinteze superioare necondiționate. Lucrul în sine devine atunci un obiect al credinței. Dar această înțelegere nu se separă, în principiu, de lucrul în sine ca ceea ce ne trezește sensibilitatea. Această separare a fost realizată mai târziu de neo-kantieni și, în plus, în detrimentul fie al primului, fie al celui de-al patrulea sens al lucru-în-sine, dar ar fi greșit să-i atribuim lui Kant.

„Lucrurile în sine” în toate cele patru semnificații ale acestui termen corespund noumenelor lor, adică înțelese despre lucrurile în sine, indicând prezența acestora din urmă, dar fără a oferi cunoștințe pozitive despre ele. „A gândi pentru sine un obiect și a cunoaște un obiect nu sunt, așadar, unul și același lucru” [43, vol. 3, p. 201]. „Lucru în sine” și „noumenul” nu sunt același lucru, deoarece proprietățile obiectului conceptului și conceptul în sine sunt departe de a fi aceleași. După statutul lor metodologic, cele patru semnificații ale „lucrurilor în sine” nu sunt echivalente. G. Martin

vede diferența aici mai ales din punctul de vedere al dezvoltării opiniilor lui Kant: mai întâi, Kant a introdus „lucru în sine” ca un concept problematic, în a doua ediție a Criticii rațiunii pure a devenit necesar, iar în cele două Critici ulterioare... a primit statutul de realitate obiectivă [vezi. 195, S. 214]. Dar mai corect ar fi, aparent, să plecăm de la faptul că Kant nu are aceleași funcții filosofice generale ale celor patru semnificații ale „lucului în sine”, în care refractă în mod diferit în sine toate pozițiile filozofice principale - materialiste . , idealist subiectiv și obiectiv. Dintre aceste semnificații, al treilea și al patrulea iau în cea mai mare măsură așa-numita formă regulativă, ceea ce nu se poate spune despre primele două semnificații ale „lucului în sine” [vezi. 43, vol. 3, p. 102] Dintre semnificațiile enumerate, primul și al doilea sunt poate cel mai negativ 1 2, în timp ce al treilea și al patrulea deschid calea unei interpretări atât de transcendentale a lucrului în sine, în care spiritul obiectiv al unui sistem filosofic idealist. se uită „în spatele” noumenului. Dar ar fi greșit, pe această bază, să opunem primul sens de „lucru în sine” celorlalte trei și cu atât mai mult să concluzionăm de aici că „conceptul kantian de „lucru în sine” se opune conceptului de noumen. ” [65, p. 127], întrucât susținătorii acestui concept asociază noumenul cu toate semnificațiile de „lucru în sine”, dar nu și cu primul dintre ele. Ca urmare a

1 Regulatory™ vezi secțiunea specială de mai jos.

2 O astfel de rezervă trebuie făcută pentru că, în primul sens, în special, de „lucru în sine”, așa cum a subliniat pe bună dreptate G. Martin, are și o mulțime de lucruri pozitive, cazând astfel sub acțiunea categoriilor (deși declarate de Kant în acest caz „noumenale”): nu depind de sensibilitatea umană, sunt active și cumva ordonate și, deși sunt multe, au ceva în comun pentru toate și sunt reale.

al acestui concept, noumenul este identificat cu așa-numitele idei ale rațiunii pure, dar ele nu țin cont de faptul că printre aceste idei se află și ideea de cosmos, care este strâns legată tocmai de sensul original al „lucru în sine”. Astfel, fiecare dintre cele patru semnificații ale „lucului în sine” corespunde propriului său sens de guumen.

Deci, Kant postulează că subiectul este închis în sfera fenomenelor inerente lui. Care este compoziția lor? Filosoful delimitează brusc conținutul senzual al fenomenelor și al acestora

Forme a priori de contemplare senzuală

„materiale”, adică conținutul senzual al fenomenului și forma lor. Conținutul este pasiv și nestructurat, în timp ce forma este activă și introduce ordine structurală în conținut, conferă unitate diversității fenomenelor. În sine, forma este goală, goală, iar acest moment în interpretarea sa îl leagă direct pe Kant cu tradiția formal-logică Wolfiaană, în timp ce accentuarea activității formei face să ne amintim

de Aristotel. „Forma” lui Kant nu provine nici din obiecte exterioare, nici din conținutul experienței senzoriale; este condiția preliminară a priori a oricărei experiențe, generată de facultatea transcendentală. „... Forma contemplației (ca proprietate subiectivă a sensibilității) precede orice materie (senzații)” [43, vol. 3, p. 319]. Această formă este ea însăși „pură”, adică nu este cauzată de nicio influență externă, contemplație (Anschauung). După cum a explicat A. Riehl (Riehl), această contemplare specială diferă atât de percepție (Empfindung), adică de contemplația empirică, cât și de gândirea conceptuală și constituie, parcă, o mediere între ele, un fel de contemplare non-perceptivă.

Astfel, Kant împarte sensibilitatea în material „dat” (strict vorbind, niciodată contemplat de noi în dăruirea lui originală) și forme a priori de contemplare senzuală, care sunt spațiul și timpul. Și el consideră ca marea sa descoperire existența intuițiilor a priori pe care se presupune că le-a dovedit, din care trebuie explicată și prezența judecăților sintetice a priori. Dacă senzațiile care nu sunt formate prin contemplații pure a priori nu rămân altceva decât „fenomene (Erscheinungen)”, material de cunoaștere schimbător și în mișcare haotic, atunci, fiind formate de ele, încep să se transforme în experiență,

Biblioteca „Ruivers”

τ. e. cunoștințe empirice Sunt abia la început, pentru că „fiecare experiență conține, pe lângă contemplația senzorială, prin care se dă ceva, și conceptul de obiect” [43, vol. 3, p. 187].

Intuițiile a priori, din punctul de vedere al lui Kant, sunt modul în care se realizează intuiția empirică, primind de la prima aparența de universalitate și, în acest sens, de „obiectivitate”. Astfel, doar un spațiu reprezentat formal face posibil spațiul fizic [cf. 43, vol. 4, partea 1, p. 104]. „Semnificația obiectivă și valabilitatea universală necesară (pentru toată lumea) sunt concepte interschimbabile” [43, vol. 4, partea 1,

Cu. 116]. Adevărat, în stadiul de sensibilitate, necesitatea, strict vorbind, nu este încă atinsă, dar cunoștințele matematice le pun deja bazele [vezi. 43,

vol. 4, partea 1, p. 98]. Dar aceste necesitate și obiectivitate există doar pentru subiect, deși pentru toată lumea, și dacă ținem cont de acest lucru, atunci spațiul și timpul nu sunt deloc obiective, ci „condiția subiectivă a sensibilității” [43, vol. 3, p. 133].

Intuițiile a priori ale lui Kant, sau „reprezentările” (Vorstellungen – acest termen este folosit de Kant în mod foarte larg), nu sunt fapte empirice, adică nu „materia fenomenelor”, căci ele, în opinia sa, rămân în conștiință, chiar și dacă ne imaginăm că nu există, nu există lucruri-fenomene și nimic nu ne înconjoară, ceea ce înseamnă vid complet într-un flux gol al timpului. Kant se referă și la faptul că, în general, „susceptibilitatea subiectului, capacitatea lui de a fi influențat de obiecte, precede în mod necesar orice contemplare a

acestor obiecte” [43, vol. 3, p. 133], iar această capacitate are o anumită structură stabilă, Dgtrionic-intuițiile nu pot fi calificate drept idei înnăscute, în sensul lor obișnuit, deoarece nu au cunoștințe semnificative și, atâta timp cât nu există senzații, nu apar în conștiință. sub forma unei experiențe reale. Este imposibil să luăm în considerare contemplațiile și iluziile a priori. Dar de unde vin în acest caz? Reprezentările abstracte ale timpului și spațiului se dovedesc a fi „firm” în mintea noastră nu pentru că ar fi pre-experimentate, așa cum convinge Kant, ci pentru că fiecare experiență exterioară le înrădăcinează din ce în ce mai mult în noi. Atmosfera mai transparentă se dovedește a fi un prototip clar al „purului”, adică exclusiv formal,

ideile despre spațiu, iar percepția empirică a restului relativ al corpurilor este un prototip de „pur”, adică, se presupune că nu este plin cu niciun eveniment, timp (cercetătorul rus timpuriu al lui Kant, T. F. Osipovsky, avea parțial dreptate, legând percepția a timpului genetic cu experiența oamenilor din ființa ta). Iar Kant subminează propriile sale judecăţi despre apriorism când scrie: „Ne putem imagina timpul, care nu este deloc obiect de contemplare exterioară, doar având imaginea unei linii, în măsura în care o trasăm” [43, vol. 3”. , p. 207]. Și asemănător: „... este imposibil să ne imaginăm spațiul dacă nu sunt percepute lucruri extinse” [43, vol. 3, p. 335]. Lui Kant i se pare că aceste fapte vorbesc în favoarea apriorismului, dar îl contrazic.

Ca forme pure de contemplare senzuală, spațiul și timpul sunt ideale (transcendentale), dar în măsura în care sunt conectate la materialul experienței, ele sunt „empiric reale”. Ele nu au nimic de-a face cu lumea lucrurilor în sine, și deci „realitatea absolută” [43, v. 3, p. 141] nu le pot fi atribuite. Spațiul și timpul sunt descrise de Kant ca un fel de extensii fără calitate, omogene și infinite, fiecare dintre ele fiind unică în felul său, astfel încât să nu existe nici spații diferite, nici timpuri diferite. Spaţiile şi timpul a priori, din punctul de vedere al lui Kant, nu sunt concepte, ci reprezentări, deşi în estetica transcendentală operează, desigur, cu conceptele lor. Acestea sunt intuiții „pure”, adică exclusiv formale, intuitive, un fel de sensibilitate insensibilă. Kant neagă existența intuițiilor teoretice semnificative și respinge caracterizarea momentului formal ca cunoaștere și, în același timp, recunoaște existența intuiției formale senzuale. Dar deși insistă asupra unei astfel de poziții*, contemplarea spațiului și a timpului se dovedește, după părerea sa, a fi sursa cunoașterii matematice, întrucât categoriile necesare construcției oricărei științe nu pot crea de la sine o astfel de cunoaștere.

1 „Toate conceptele matematice în sine nu sunt cunoaștere” [43, vol. 3, p. 201]

2 „Doctrina naturii va conține știința în sensul propriu doar în măsura în care matematica poate fi aplicată în ea” [43, vol. 6, p. 59]

indiferent cât de activ sunt folosite. Prin urmare, formele pure de contemplare senzuală nu pot fi izolate de a le caracteriza ca intuiții deosebite ale cunoașterii și lăsăm Kant să nege faptul că contemplarea pură în sine este cunoaștere, dar termenii „contemplare” și „intuiție” coincid cu el (de asemenea, coincid în ceea ce privește rațiunea, în care, ca și mintea, respinge capacitatea atât de contemplare, cât și de intuiție). Deci, Kant recunoaște existența numai a intuiției sensibile [vezi 14, p. 55-57] H

Kant nu a ajuns imediat la concluzia sa despre natura a priori a spațiului și timpului. La început el, după Ockham și Leibniz, i-a interpretat nu ca anumite obiecte, ci ca

ordinea și succesiunea coexistenței lucrurilor (non res sed ordines) Pe de altă parte, spre deosebire de Leibniz și în conformitate cu viziunea materialistă asupra lucrurilor, el a continuat să creadă că timpul și spațiul nu se referă la fenomene, ci la formele esențial obiective. de ființă a corpurilor.ani, când Kant și-a creat ipoteza cosmogonică, a aderat la concepțiile newtoniene cu privire la această problemă, deși a observat că transferul gravitației la distanță face dificilă afirmarea independenței absolute a spațiului față de proprietățile materiei. ”(1768), scris sub influența ideilor matematicianului L. Euler despre conrruență și izomorfism, apare dualitatea: spațiul și timpul sunt înțelese aici ca „absolute” atât în sensul că sunt obiective, cât și în faptul că sunt conceptele originale, nu derivate inductiv din empirismul corporal, dar care ne permit să ne gândim la corpuri.

Exemplul mâinii stângi și dreptei, care, atunci când formele lor stereometrice sunt suprapuse spațial, nu pot coincide, Kant îl folosește pentru a concluziona că spațiul este independent în raport cu lucrurile din experiența senzorială. Acest sens al „absolutului” este

1 Dar încercarea lui Kant de a caracteriza în principiile științelor teoretice ale naturii capacitatea de a aplica corect conceptele raționale este deja ceva asemănător cu o căutare a intuiției intelectuale.Iar capacitatea estetică de judecată considerată în a treia Critică nu este deloc „mai rea” decât emoțională. intuiţie.

rătăcirea începe să preia de la Kant, dar în același timp continuă să se schimbe spre subiectivitate.

Pentru Kant „critic”, spațiul se dovedește a nu mai fi un concept, ci o reprezentare a priori, care în forma sa inițială nu este un concept, ci o intuiție (conceptul acestei reprezentări este, desigur, posibil). Kant „criticul” consideră spațiul ca „exterior” și timpul ca formă „interioară” de contemplare. „... Obiectul simțului interior nu are decât timpul ca condiție formală pentru contemplarea sa, iar obiectele

simțurilor exterioare au și spațiu [43, vol. 3, p. 386]. Nuanța interpretării fenomenologice a timpului a devenit ulterior foarte interesantă pentru existențialistul Heidegger, dar pentru Kant nu este cea principală. Timpul, ca formă a priori a simțirii interioare, este considerat de el ca fiind cea mai importantă condiție pentru mișcarea obiectelor de experiență „externă”, adică formate spațial. Prin urmare, timpul este ceva mai mult decât o experiență introvertită și este are un sens cuprinzător ca a priori al oricărei contemplații senzoriale, sau ca „condiție formală pentru toate fenomenele în general” [43, vol. 3, p. 138]

Kant „critic” a început să facă distincția între înțelegerea transcendentală a timpului și spațiului discutată mai sus și înțelegerea „metafizică”. Foștii „metafizicieni” au inventat timpul și spațiul transcendent, dar Kant consideră că se poate spune și ceva despre ei în sens „metafizic”. Și anume: timpul și spațiul ne sunt date independent de experiența empirică, dar nu în afară de aceasta, sunt contemplații necesare, dar nu sunt inerente lumii transcendente. În consecință, lumea lucrurilor-în-sine se află în afara timpului și spațiului [cf. 43, vol. 3, p. 132 etc.], iar proiecția noastră a senzațiilor în afara noastră sub forma unor structuri localizate spațial nu este decât rodul unei interpretări iluzorii a rezultatelor a priori ale acțiunii abilităților transcendentale.De aceea, în lumea lucrurilor, există nicio mișcare în sine și nimic fizic nu se întâmplă deloc, așa că nu se poate spune că lucrurile în sine există cu adevărat și afectează conștiința. Nicio caracteristică cantitativă nu este aplicabilă lucrurilor în sine, astfel încât, strict vorbind, metoda de a raționa despre ele la plural se dovedește a fi o inexactitate și putem vorbi doar despre domeniul „lucului în sine”. Acesta din urmă nici nu poate fi spus.

a spune că este „în afara noastră”, pentru că aceasta introduce din nou reprezentări spațiale, iar Kant însuși a admis că această expresie „duce inevitabil la ambiguitate” [43, vol. 3, p. 737]. Ceea ce spune el despre lucrurile-în-sine nu sunt altceva decât postulate pe care le propune fără temeiuri suficiente: căci dacă nu știm nimic despre lucrurile-în-sine ex definitione, atunci cum, s-ar putea întreba, știm, de exemplu, că sunt în afara timpului și spațiului?

„Criticul” Kant a pus reprezentările spațiale la baza cunoștințelor geometrice, iar reprezentările temporale la baza aritmeticii și algebrei, seria de numere și cantități în care sugerează existența unei succesiuni de numărare în timp. Astfel, „pluralitatea” apare la Kant deja la nivelul a priori senzorial. Aici ia naștere o convergență particulară a proceselor matematice cu timpul abstract, care pentru unele ramuri ale matematicii ale secolului XX are o semnificație profundă, dar pentru evaluarea pozițiilor lui Kant este mai important de remarcat convergența generală a matematicii cu sfera senzualului. vizual și, în același timp, negarea sa a premiselor inductive în mod formal - cunoașterea matematică El consideră structurile matematice nici conceptuale, nici empirice, ci în schimb contemplative și a priori Și, prin urmare, Kant dă următorul răspuns la întrebarea cât de pură,

adică strict teoretică, matematica este posibilă * este posibilă ca știință a priori pe baza unor contemplații neempirice.

Se dovedește că „criticul” Kant continuă să fie de acord cu materialiștii francezi și crede că materia fenomenelor există doar în timp și spațiu și în niciun caz în afara acestora.doar în sfera ontologică a structurilor conștiinței și în plus. la timpul și spațiul a priori transcendental, care se dovedesc a fi astfel pentru „eu” transcendental, el continuă să recunoască spațiul și timpul empiric, care pentru „eu” empiric sunt obiecte ale experienței. Cu toate acestea, termenul „materie (Stoff)” este folosit acum de Kant într-un sens oarecum apropiat de cel scolastic și dotat cu un important adaos fenomenal „materie” este doar

doar o diversitate schimbătoare, accidentală și pasivă a conținutului percepțiilor 1 și, dacă ignorăm pentru o clipă diferența dintre transcendental și empiric, se dovedește a fi „împreună” cu timpul și spațiul situat în întregime în subiect . Oricum ar fi, meritul cert al lui Kant constă în faptul că a pus întrebarea profundă: de ce, de fapt, fenomenele nu pot exista altfel decât numai în timp și spațiu?

În ceea ce privește întrebarea dacă calitățile senzoriale ale materiei aparțin subiectului sau sferei nesubiective, Kant o consideră rezolvată de mult de Berkeley: el consideră atât calitățile primare, cât și cele secundare ca fiind complet subiective, iar calitățile primare se dovedesc să fie într-un fel un produs al profunzimii foarte organice ale subiectului, deoarece sunt asociate cu forme a priori. În mod curios, în prima ediție a Criticii rațiunii pure, Kant și-a expus tratamentul calităților secundare în termenii lui Newton: culorile sunt modificări ale vederii, rafinate de lumină. Este evident că lumina nu este de fapt un lucru în sine, iar referirea la faptul că aici „înțelegem conceptul de lucru în sine doar fizic” nu rezolvă problema [43, vol. 3, p. 146].

Deci, orice matematică, după Kan-Ce este Tu, are aplicație numai în domeniul fenomenelor, iar matematica pură, adică teoretică, numai formelor contemplative a priori, fiind generată de acestea. Kant a înțeles greșit adevărata natură a cunoștințelor matematice deoarece neagă că construcțiile matematice reflectă proprietățile realității obiective. Desigur, are dreptate când presupune că spațiul geometric real nu există cu adevărat în afara noastră, iar spațiul absolut al lui Newton nu este real. Pentru Kant, spațiul și timpul sunt de asemenea „absolute”, dar în sensul că ele nu depind absolut nici de lucrurile în sine, nici de empirismul senzorial. Cu toate acestea, el nu a putut rezolva sarcina foarte dificilă de a clarifica statutul abstracțiunilor matematice și relația lor cu realitatea. Deși din punct de vedere istoric aritmetica și geometria au apărut din experiența practică a anticilor, totuși, punctele inițiale

1 Percepțiile sunt „materie (Materie)” se manifestă ï

În construcția axiomatică a disciplinelor matematice nu este vorba de generalizări inductive și, în multe cazuri, nici măcar de abstracții idealizante din aceste generalizări, ci de așa-zisele constructe ideale pure care se dovedesc a fi adevărate, în cazul, de exemplu, Geometria lui Euclid, în unicitatea și universalitatea absolută de care Kant în general nu are îndoieli, axiomele și postulatele sale împreună reprezintă o formațiune epistemologic și mai complexă, fiind rezultatul combinat al abstracției idealizării și al construcției idealului, adică pur abstract. când a scris despre așa-numitele prototipuri ale calculului diferențial și integral din natură) Doar o interpretare fizică, apoi verificată în practica experimentelor științifice, este capabilă să decidă care dintre sistemele geometrice cunoscute în prezent este adevărat, adică corespunde cu proprietățile spațiului fizic real (și nu teoretic). Trebuie remarcat faptul că structura matematicii descrisă de Kant, care include nu numai intuiția senzorială și construcția de sinteză, ci și analiticitatea, a renaștet, parcă, în părți în direcțiile intuiționiste, constructiviste și pur analitice ale filozofiei matematicii . al secolului 20. Dar fiecare dintre aceste direcţii este unilaterală.

Problema surselor Cantonului de apriorism în ansamblu este mult mai amplă decât conținutul esteticii transcendentale și, din punctul de vedere al epistemologiei marxismului, ea nu se reduce doar la problema constructelor (construcțiilor) teoretice pure. , deoarece se referă și la considerații despre natura non-istorică a aprovizionării de către Kant a experienței trecute a omenirii și căutarea lui pentru cunoașterea absolută care este întotdeauna evazivă și necesitatea presupusă fatală a contemplației în gândirea matematică. O întrebare importantă este, de asemenea, dacă poate se consideră că descoperirea geometriilor non-euclidiene de către Lobaciovski a subminat, în principiu, doctrina naturii a priori a spațiului, deoarece a arătat că teza validității generale a priori a geometriei lui Euclid ca fiind singura presupus posibilă pentru orice subiect al modul de percepere a fenomenelor senzoriale nu are forță

Lobachevsky nu a negat preferința empirică pentru geometria lui Euclid ca geometrie a percepției obișnuite și a macrocosmosului familiar nouă, iar Kant a încercat să le aducă acest „privilegiu” și „dovada” viziunii euclidiene a spațiului fixat în filogeneză. explica prin intermediul a prioriismului, astfel că neo-kantianul E. Cassirer a văzut în descoperirea lui Lobaciov chiar o confirmare a poziţiei kantiene. . multiple tipuri de spațiu (vielerlei Raumsarten)” [43, vol. 1, p. 72] Desigur, dependența alegerii dintre geometriile non-euclidiene de interpretările fizice și obiective dă o lovitură puternică apriorismului „criticului” Kant. Cu toate acestea, însuși faptul creării unor astfel de geometrii nu numai că distruge a prioriismul, dar încurajează modificările acestuia, deoarece metoda constructelor ideale în matematica modernă și eliberarea construcțiilor geometrice abstracte ale zilelor noastre de rămășițele fostei „vedere” în prima

aproximare sunt compatibile cu iluzia a priori.Kant era familiarizat prin Lambert cu ipotezele matematicienilor despre posibilitatea unor postulate non-euclidiene și a scris „este posibil ca unele ființe să fie capabile să contemple aceleași obiecte sub o formă diferită. ” [43, v 6, p. și convenționalismul, idealismul în matematică este capabil să facă apel la alte construcții epistemologice. Totuși, teza teoriei generale a relativității conform căreia alegerea uneia sau aceleia geometrii este o problemă fizică, precum și concluzia din această teorie că, în anumite condiții de distribuție a maselor în Univers, spațiul său are tocmai o structură non-euclidiană, subminează apriorismul în nucleul său.

§ 2. Doctrina cunoaşterii raţionale

General

și logica transcendentală

Din estetica transcendentală, Kant trece la expunerea logicii transcendentale, care constă din două părți. Primul pe

se numește „analitică transcendentală”, are în vedere cunoștințele științifice, operând cu logica formală și categorii epistemologice. Aceste operații pornesc din facultatea de „judecare” în sensul raționamentului logic. A doua parte se numește „dialectică transcendentală” și tratează problemele cunoașterii filozofice propriu-zise. Prima parte a logicii transcendentale este chemată să răspundă la întrebarea cât de „pură”, adică teoretică, este posibilă știința naturală, iar a doua este dacă „metafizica” ca știință este posibilă.

Ordonarea haosului senzațiilor prin forme de reprezentare vizuală este doar o condiție prealabilă pentru procesul ulterioar de ordonare a materialului senzorial al cunoașterii, care se realizează prin intermediul logicii transcendentale ca analitică.

Conceptul logicii transcendentale a lui Kant conținea ideea creării unei teorii a unui nivel calitativ superior de cercetare logică decât cea tradițională formal-logică.

Procedând astfel, Kant a avut în vedere construirea unei logici care să se ocupe nu de forme de cunoaștere accidentale, ci universal obligatorii și, deturnându-se, ca și logica formală, de la intuițiile empirice, nu numai că nu ar fi deturnat de la contemplarea a priori, ci, dimpotrivă, s-ar concentra asupra procesării lor epistemologice ulterioare. Logica transcendentala este logica epistemologica si, in primul rand, studiaza structurile logice a priori si metodele de aplicare a acestora ca singurul mijloc posibil de cunoastere teoretica. Studiază procesul de apariție a cunoașterii științifice în forma sa generală, pentru care investighează unitatea sintetică a conceptelor în judecăți și în sistemele lor, adică în cea mai înaltă integritate structurală a științelor. În acest sens, logica transcendentală, deja în partea sa principală, analitică, se străduiește să „definească sfera

și limitele rațiunii pure” [43, vol. 3, p. 232]. Ea explorează deducția genetică a formelor de cunoaștere rațională și deja în aceasta se poate vedea germenul dialecticii în înțelegerea noastră a cuvântului. Analiza transcendentală oferă îndrumări metodologice capacității de judecată, îndreptându-l către soluționarea problemelor nu pur formale, dar într-o oarecare măsură semnificative.

Biblioteca „Runivers”

Rațiunea se ocupă, după Kant, de categorii a priori, care, asemenea intuițiilor a priori, sunt „nu cunoaștere, ci doar forme de gândire” [43, vol. 3, p. 296]. Și, prin urmare, „conținutul” pe care el le permite ca obiecte ale logicii nu mai formale, ci transcendentale, constă tocmai în orientarea formelor către materialul lor. În plus, în logica transcendentală „nu vorbim despre forma logică, ci despre conținutul conceptelor...” [43, vol. 3, p. 315] în sensul că conceptele de „identitate”, „diferență”, „acord”, „contradicție” etc., cu care ea trebuie să opereze, au un conținut logic și epistemologic propriu. Cât priveşte categoriile în sine, atunci când Kant le caracterizează ca concepte, ele, fiind o formă de cunoaştere, se dovedesc a fi în acelaşi timp şi materia cunoaşterii logice. „Coincidența” viitoare a formei și conținutului lor ia naștere în germenul lui Hegel.

Logica formală nu are sarcinile unui studiu genetic al formelor de gândire și de cunoaștere în general, și este „un canon pentru rațiune și rațiune în general, dar numai din partea formei, deoarece este abstrasă de orice conținut”. 43, v. 3, p. 655]. Kant a scris pe bună dreptate că „criteriile formal-logice privesc doar forma adevărului, adică gândirea în general, și întrucât sunt insuficiente, deși sunt complet corecte... logica nu poate merge mai departe decât aceasta și nu este în măsură să depășească niciun criteriu. a depista o amăgire cu privire nu la formă, ci la conținut” [43, vol. 3, p. 160]. În sensul criticării raționalismului idealist al secolului al XVII-lea, precum și a sublinierii insuficienței epistemologice generale a logicii formale, Kant se afla chiar aici.

Trebuie remarcat că logica formală nu are sens în sensul că nu se referă în mod direct la conținutul gândurilor și nici nu explorează categorii epistemologice și, cu atât mai mult, nu poate genera poziții ontologice „din sine”. Dar ea, logica formală, este totuși semnificativă în sensul că are o anumită bogăție a conținutului logic propriu al formelor sale, iar aceste forme sunt departe de a fi complet independente de conținutul extralogic încorporat în ele și au o varietate de interpretări, inclusiv cele ontologice, iar logica formală este folosită ca un aparat auxiliar în procesul epistemologic, ceea ce înseamnă că filozoful

Biblioteca „Runivers”

cer, studiul acestor forme. Conținutul logicii formale în sensul interpretării ei ontologice a fost pentru „precriticul” Kant ceva

complet evident și incontestabil, dar „criticul” Kant a respins complet o astfel de interpretare a acestuia.

Pe de altă parte, el a înălțat (puteți folosi acest cuvânt) logica formală prin intermediul logicii transcendentale în sensul că cu ajutorul formelor ei construiește analitice transcendentale, analizează categorii și conexiuni dintre ele, astfel încât „general logica” [vezi. 43, vol. 3, p. 172], despre care Kant scrie aici, este logica formală în aplicarea ei „canonică”, adică obișnuită, în timp ce logica transcendentală este, așa cum ar fi, logică formală, dar deja în utilizarea epistemologică de către Kant a ei. În același timp, Kant implică faptul că „logica generală” se bazează și pe judecăți a priori. Avertisment împotriva încrederii eronate pe canonul formal-logic, ca pe o posibilă sursă a unui increment semnificativ de noi cunoștințe și, în acest sens, „organon” [vezi. 43, v. 3,

Cu. 161], Kant oferă logicii formale un serviciu bun. Același lucru trebuie spus despre distincția clară dintre relațiile formal-logice și reale, negări și contradicții, pe care a retras-o în perioada „precritică” [vezi. 43, vol. 2, p. 86 și 111; cf.

vol. 3, p. 316], deși eliberarea logicii formale de balastul ontologic a fost adusă de el, așa cum am menționat deja, la ruperea legăturilor vii dintre logică și realitate. Kant aplică riguros legea formal-logică a contradicției ca lege universală a gândirii corecte și demonstrative care operează fără cea mai mică excepție [vezi. 41, p. 45-46; cf. 43, vol. 4, partea 1, p. 302]. Aceasta înseamnă că două „propoziții care se contrazic pot fi adevărate în privințe diferite” [43, vol. 3, p. 496; cf. vol. 4, partea 1, p. 165 și 169], dar niciodată în același, și tot ceea ce contrazice legile și regulile „generalului”, adică formal, logicii, „este o minciună, deoarece mintea contrazice regulile generale ale gândirii, deci, față de sine” [43, vol. 3, p. 160; cf. Cu. 229, 480, 496].

Prin intermediul legilor logicii formale, Kant alunga contradicțiile logice din gândirea filozofică ca fiind ostile cunoașterii erorii, dar, așa cum vom vedea mai jos, în doctrina sa despre antinomii el abordează

Biblioteca „Ruivers”

fenomenul și conștientizarea unui tip special de contradicții logice în cunoaștere, care joacă un rol pozitiv în ea într-o anumită măsură.

În a doua parte a logicii transcendentale, Kant distruge iluziile minții, sperând să înțeleagă metafizica ca un fel de cunoaștere științifică, cu ajutorul logicii „generale”. Astfel, el transformă chiar această parte a logicii transcendentale din „logica vizibilității” nu doar în „critica acestei vizibilități dialectice” [43, vol. 3, p. 163], dar și în știință, care „ne ferește de înșelăciunea ei” [43, vol. 3, p. 339]. Dar făcând acest lucru, Kant însuși netezește distincția clară dintre rațiune (Ver-stand) și rațiune (Vernunft), pe care a introdus-o și pe baza căreia a împărțit logica transcendentală în cele două părți ale sale, care sunt atât de diferite una de cealaltă. . Dacă, prin apropierea minții de capacitatea minții

de a genera iluzii, Kant, așa cum a remarcat Lenin, „reduce semnificația gândirii” [5, vol. 29, p. 153}, apoi făcându-l, mintea, capabilă să iasă din natura iluzorie creată de ea cu ajutorul rațiunii, reabilește din nou gândirea.

g Analytics transcendental

RI0RRrNasudkaaTEGRIII are una dintre cele mai importante sarcini ale sale de a studia geneza și funcțiile categoriilor. Indicând acest lucru, Kant a anticipat astfel o funcție metodologică importantă a dialecticii: bazată pe analiză categorică, să identifice problemele fundamentale ale cunoașterii, să le poată pune corect și să le orienteze rezolvarea. Analitica logică a lui Kant este „transcendentală” datorită specificului interpretării lui Kant a naturii a priori a categoriilor cu care se ocupă: ele sunt aplicate cunoașterii empirice, fiind ele însele produsul unei abilități transcendentale și nu indică calea către lumea transcendentala. Conținutul analiticii transcendentale este îndreptat atât împotriva raționalismului idealist tradițional, care permite simțurilor doar să fixeze fenomene și promite pătrunderea directă în esența minții, cât și împotriva tendinței principale a vechiului materialism, care oferea gândirii să ia ștafeta de la senzaţii pe calea pătrunderii în esenţa fenomenelor. În analitica sa, Kant a încercat să împace două tradiții opuse din ultimele două secole - senzaționalismul și raționalizarea.

Biblioteca „Runivers”

Ma - acordând credit fiecăruia dintre ei și negându-le ambilor pretențiile lor cognitive. Iar acolo unde nu există cunoaștere a lumii transcendente, nu poate exista ontologie ca știință: locul ei este ocupat de analitica rațiunii pure ca anatomie a activității constructive a gândirii [vezi. 43, vol. 3, p. 305].

„Este extrem de important”, scrie Kant, „să izolăm unele de altele cunoștințele care diferă ca natură și origine” [43, vol. 3, p. 686]. Realizând acest program metafizic, el susține că rațiunea este complet străină de percepția senzorială: cea din urmă nu este capabilă de conexiune (conjunctio), de sinteza multiplicității, iar prima nu este capabilă de contemplare. Sensibilitatea și rațiunea sunt surse complet diferite, căci „rădăcina comună a facultății noastre cognitive se bifurcă și produce două tulpini, dintre care una este rațiunea. Prin rațiune, înțeleg aici întreaga capacitate cognitivă superioară și, de aceea, opun raționalului empiricului” [43, vol. 3, p. 682]. Calea către cunoașterea sintetizată se află numai prin conexiunea ulterioară a intuițiilor empirice și pure, adică a senzațiilor și a formelor lor a priori cu activitatea a priori a minții. „Fără sensibilitate, nu ni s-ar fi dat un singur obiect și, fără motiv, nu s-ar putea gândi niciunul. Gândurile fără conținut sunt goale, contemplațiile fără concepte sunt oarbe” [43, vol. 3, p. 155]. Combinația lor, după Kant, este toată acea completitudine a cunoașterii realizabilă în principiu, care poate fi obținută prin ordonarea a priori a fenomenelor, iar istoria nu are nimic în comun cu pătrunderea în esență, ceea ce este imposibil în principiu pentru știință. Cunoașterea este construcție prin intermediul simbolurilor a priori, și nu intuiție sau reflecție.

Rezultatul combinării activității ordonate, contemplative și discursiv raționale a materialelor senzoriale ale cunoașterii, formate prin mijloace a priori, este experiența. Senzațiile sunt doar o „chestiune de sentimente” [43, vol. 3, p. 294], iar când sunt recunoscute ca „aceasta este galben”, „asta este dulce”, etc., ele sunt înregistrate ca declarații de observație logic nedefinite sau contemplare empirică, adică simplă constatare a datelor senzoriale. Proiectarea lor prin timp și spațiu duce la formarea așa-numitelor judecăți ale percepției,

l și dând doar semnificație subiectivă (vezi 43, vol. 4, partea 1, p. 115]: „acest pelin este amar”, „piatră caldă”, „soare rotund”, etc. „Astfel, transformarea percepției este în întregime judecata diferită precede experiența” [43, vol. 4, partea 1, p. 118], care nu iese din sfera esteticii transcendentale, deși, strict vorbind, orice judecată nu poate apărea fără activitatea rațiunii.

Pentru a trece de la judecăți de percepție la judecăți de experiență ca atare, este necesar să se aplice la primele categorii a priori care nu sunt derivate din ele, care sunt elemente ale activității formale a înțelegerii, conceptele sale pure - „conceptele”. despre un obiect în general, datorită căruia contemplarea lui este considerată ca determinată din punctul de vedere al uneia dintre funcțiile logice ale judecății” [43, vol. 3, p. 189; cf. Cu. 199]. Acestea sunt condițiile preliminare pentru însăși concepibilitatea obiectelor, care sunt încorporate în structura conștiinței fiecărui subiect normal și, așa cum subliniază Kant, diferă semnificativ de „obiceiurile” mentale ale lui Hume și de „ideile înnăscute” ale lui Descartes și Leibniz. .

Într-un articol împotriva lui Eberhard din 1790, Kant a explicat că nu categoriile, ci doar capacitatea de a dispune de ele, este înnăscută în om ca dispoziție transcendentală. Deși ele preced în mod logic experiența, în conștiința gânditoare apar concomitent cu judecățile percepției, când sunt transformate în judecăți ale experienței tocmai prin categoriile care completează procesul de formare a cunoașterii. Totuși, diferența dintre categoriile lui Kant și ideile înnăscute nu este atât de mare pe cât vrea să demonstreze, mai ales când Kant caracterizează categoriile nu ca funcții logice ale judecății, ci ca concepte care combină sinteze ale contemplației vizuale și ale imaginației [vezi. 43, vol. 3, p. 55]1. Cât despre „obiceiurile” humeene, Kant le neagă ca subiective, adică arbitrare. Contrar adevărului, el nu se satură să respingă originea empirică a categoriilor, referindu-se la faptul că orice studiu al empirismului presupune deja operarea cu concepte de proprietăţi raţionale.

1 Dar numai Hegel a creat doctrina categoriilor ca cunoaștere conceptuală a realității și chiar a exagerat rolul lor.

Cum își derivă Kant „organul” categoric? Deducând-o, el folosește rezultatele analizei structurii unității logice a judecăților, efectuată cu mult înaintea lui în logica formală de Aristotel. La rezultatele acestei analize, Kant a adăugat (și nu foarte corect) rubrica judecăților în relație. Astfel, aici îi vine din nou în ajutor logica „generală”, mai mult, reînvie într-un mod nou derivarea raționalistă (și în cazul categoriilor „unitate” și „interacțiune” foarte artificială) a realului din logic și anume numai sub forma deducerii epistemologicului din logic. Kant deduce 12 categorii „pure” de rațiune din patru tipuri de clasificare a judecăților pe temeiuri diferite în logica formală și consideră final tabelul rezultat, care conține patru grupe de categorii de câte trei fiecare, întrucât pornește de la opinia eronată că logica formală în vederea dezvoltării naturii sale neempirice și-a desăvârșit dezvoltarea pentru totdeauna.Totuși, el admite existența unor concepte categoriale derivate ulterioare (vezi 43, vol. 3, p. 176]2. În plus, strict vorbind, după planul lui Kant, logic în esență, și nu modul de a deriva categorii din ele, sunt derivate din categorii ca din realități epistemologice.

Clasificarea judecăţilor după cantitate Clasificarea judecăţilor după calitate
1 Singular (un S este P) 2 Particular (unii S sunt P) 3 General (toți S sunt P) 1 Afirmativ (S este P) 2 Negativ (S nu este P) 3 Infinit (S nu este P)

1 Această deducție nu este deloc riguroasă și seamănă mai mult cu utilizarea analogiei.În plus, trebuie avut în vedere că secțiunea despre „deducția transcendentală” a conceptelor pure ale înțelegerii este plasată în Critica rațiunii pure. după aceste concepte, adică categorii, Kant au fost deja deduse. Acest lucru se întâmplă deoarece aici „deducție” înseamnă o cu totul altă justificare, și anume o justificare epistemologică, o explicație [vezi 43, vol. 3, p. 182] a derivației anterioare.

2 De fapt, categoriile în acest sens auxiliar sunt așa-numitele concepte reflexive, care sunt discutate mai jos.

La tarifarea îngustărilor în raport de Clasificarea judecăţilor după moalitate
1 Categoric (S este P) 2 Condițional (dacă atunci 32) 3 Împărțire (S este fie P, fie Pi. sau Pn) 1 Problematic (S este posibil P) 2 Asertoric (S este de fapt P) 3 Apodictic ("S trebuie să fie P)

Schema 3 Clasificarea judecăților în logica formală tradițională, folosită de Kant în analitica sa transcendentală

Matematice (omogene) Categorii de cantitateCategorii de calitate
1 Unitate 2 Multiplicitate 3 Universalitate (notă de obiectiv) 1 Realitate 2 Negație 3 Limitare
Dinamic (eterogene) Categorii de relaţii Categorii de modalităţi

1 Substanțialitate și inerent (accidentalitate) 2 Cauzalitate 3 Interacțiune 1 Posibilitate 2 Existență 3 Necesitate și șansă

Schema 4 Sistemul categoriilor a priori ale rațiunii după Kant

În acest tabel, „a treia categorie apare întotdeauna din combinarea celei de-a doua și a primei. categorii din aceeași clasă” [43, vol. 3, p. 178], în timp ce prima și a doua categorie sunt reciproc opuse. Această idee interesantă, anticipând unele dintre triadele dialectice ale științei logicii a lui Hegel, nu a fost totuși pe deplin dezvoltată de Kant și a fost realizată comparativ convingător doar în grupurile de categorii de calitate și relație. Totuși, Kant nu are o tranziție autentică a categoriilor unele în altele, deși consideră că este „importantă” presupunerea sa că trecerea la fiecare a treia categorie necesită un „act special al rațiunii”. El intelege bine

Biblioteca „Runivers”

că în fiecare propoziție care pretinde a fi cunoaștere științifică, există multe categorii la lucru, indiferent de modul în care sunt ordonate în tabelul ei. Luați, de exemplu, acest exemplu: „unele pietre din această grămadă sunt încălzite de soare”, aici operează categoriile de realitate, multiplicitate, unitate, cauzalitate, existență, substanțialitate, inerente. Dar legăturile interne dintre categorii nu au fost încă identificate.

Meritul incontestabil al lui Kant a fost că, pentru prima dată în vremurile moderne, a subliniat marea importanță a categoriilor pentru cunoaștere și a ridicat brusc problema originii și componenței categoriilor gândirii științifice. Cum știm, să zicem, cu siguranță că toate ființele vii, inclusiv cele care nu s-au născut încă, sunt muritoare? Fiecare lucru are în mod necesar un motiv pentru existența sau distrugerea lui? Dar răspunsul lui la această problemă epistemologică este idealist și metafizic. Sistemul de categorii aprobat de el prin referiri la structura originară a conștiinței nu este un set de puncte cheie ale grilei logice de concepte ale cunoașterii lumii, ci doar o listă a modalităților a priori de ordonare a fenomenelor care se opun acestora din urmă (suprapuse pe ei din exterior) și sunt lipsiți de propriul lor sens ontologic (cu lumea lucrurilor în sine nu au nicio relație). Derivarea de către Kant a categoriilor din _ tipuri de judecată „locește cu artificialitatea sa” {69, p. 168], și extrem de exagerat, de exemplu, după cum remarcă M. I. Karinsky, extragerea categoriei de interacțiune din structura unei judecăți disjunctive (separative).

Subsumarea judecăților de percepție în categorii raționale generează judecăți științifice ale experienței și concepte de cunoaștere teoretică. Formarea diversității reprezentărilor este în curs de finalizare și, strict vorbind, abia acum matematica devine o veritabilă disciplină teoretică: la urma urmei, postulatele, teoremele și demonstrațiile ei se bazează pe o grilă categorială. „Principiul unei linii drepte este cea mai scurtă între două puncte sugerează că linia este subsumată conceptului de mărime; și acest concept, desigur, nu este contemplație, ci are rădăcini exclusiv în înțelegere” [43, vol. 4,

partea 1, p. 120]. Cu toate acestea, după cum a observat savantul georgian Kant G. V. Tevzadze, „timpul și spațiul cer doar un tabel de categorii” [82, p. 137].

Abia acum „experiența” în sensul exact kantian al cuvântului este „un sistem, și nu doar ca un agregat” [43, vol. 5, p. 113; cf. vol. 4, partea 1, p. 129], ca adevărată „cunoaștere empirică” [43, vol. 3, p. 202].

Experiența, după Kant, este o unitate sintetică a judecăților perceptuale, transformată, prin subsumarea lor în categorii, în judecăți ale experienței. Acestea din urmă capătă în cele din urmă caracterul de necesitate, iar sinteza lor, adică experiența în întregime, capătă un sens „obiectiv”. În judecățile experienței are loc construcția materialului empiric, adică a senzațiilor, în obiecte, sau „obiecte”, ale lumii empirice [cf. 43, vol. 3, p. 187]. Intră în joc categoriile de substanțialitate și inerență, iar împreună cu alte categorii completează formarea experienței. Deci, de exemplu, din judecățile de percepție de mai sus despre piatră și soare, există o tranziție la judecata „soarele a strălucit și apoi piatra s-a încălzit” și apoi la judecățile dezvoltate ale experienței, în care fenomenele-obiectele, procesele și proprietățile sunt aduse în categoria / cauzalitate („soarele încălzește piatra”) și, în categoriile universalitate și necesitate („soarele este cauza încălzirii corpurilor de pe suprafața pământului”) [vezi . 43, vol. 4, partea 1, p. 124].

Lui Kant i s-a părut că funcționarea mecanismului categoric protejează împotriva psihologismului și, în general, împotriva subiectivismului. Dar apriorismul și agnosticismul în interacțiunea lor nu sunt, desigur, capabile să dea naștere vreunei cunoștințe cu adevărat obiective și nu este de mirare că neo-kantienii au apărut, pe lângă interpretarea pur logică, de asemenea psihologică și chiar fiziologică a categorii. Imposibilitatea cunoașterii obiective la Kant este deja evidentă din faptul că el se apropie de o interpretare subiectiv-idealistă a cunoașterii teoretice și, prin urmare, de aceeași interpretare a științei și a naturii: până la urmă, aceste concepte pentru el coincid cu conceptul de experienţă. De fapt, totalitatea tuturor experiențelor actuale și posibile constituie cunoaștere științifică, care include o bază empirică și o suprastructură teoretică. Dar totalitatea sintetizată a fenomenelor este, după Kant, „natura” [cf. 43, v. 3, o. 398], și avem de-a face doar cu o astfel de „natura”: „... natura și experiența posibilă sunt exact aceleași” [43, vol. 4, partea 1, p. 140].

Deci, conceptele lui Kant despre adevăr, știință, experiență și natură sunt identice

Cum, dacă tragem concluzii din cele spuse, rezolvă Kant problema relației dintre sensibil și rațional în știință? Poziția luată de el în raport cu vechile controverse ale secolului al XVII-lea este, de fapt, dialectică: atât senzaționalismul, cât și raționalismul aveau parțial dreptate, fiecare în felul său, subliniind semnificația fie cunoștințelor empirice, fie matematice. Dar, fiecare în felul său, greșesc. Rațiunea, admite Kant, este neputincioasă fără senzații, dar senzațiile nu-i dau nicio cunoaștere a lumii cu adevărat obiective. Calea de la senzații la știință este imposibilă fără rațiune, dar în sine este independentă de senzații. Iar Kant încearcă să combine într-o formă transformată raționalismul (transformat de el în apriorism) cu senzaționalismul (interpretat de el ca doctrina materialului sensibil al cunoașterii). Ideea de a găsi unitatea acestor două opuse este și dialectică în sine, așa cum au subliniat G. V. Te-vzadze și T. I. Oizerman. Dar apriorismul lui Kant nu numai că nu unește senzaționalismul și raționalismul împreună, ci, dimpotrivă, le separă. Kant a pus o întrebare dialectică, în esență, despre un salt calitativ de la senzații la gândirea în cunoaștere, atrăgând corect atenția asupra faptului că generalizările inductive ale faptelor individuale nu dau nici categorii valabile universal, nici legi universale ale științei. Dar el însuși proshvipost-vil cunoașterea generală la individ, raționalitatea „perfectă” a empirismului „imperfect”, forma de cunoaștere a conținutului său. Astfel, în doctrina lui Kang despre „obiectivitatea” categoriilor ca obligatorietate generală a acestora, faptul dialectic al obiectivității mai mici a percepțiilor senzoriale directe în comparație cu gândirea științific-teoretică abstractă și-a găsit expresia distorsionată [vezi. 118, p. 130].

În căutarea unei noi sinteze a sensibilului și a raționalului, care să stabilească „punți” între formele a priori și conținutul lor empiric, Kant apelează la lecțiile așa-numitei sinteze figurative (synthesis speciosa) a imaginației, în care capacitatea de a imagina un obiect este realizată chiar și fără prezența lui în contemplare. Însăși facultatea de imaginație este parțial senzuală și parțial intelectuală. „Colectivitatea [conținutul] contemplației senzoriale

cunoașterea este legată de capacitatea imaginației, care depinde de înțelegere, dacă ne referim la unitatea sintezei sale intelectuale, și de sensibilitate, dacă ne referim la diversitatea [conținutului] a ceea ce este cuprins” [43, vol. 3, p. 213]. Nu putem, de exemplu, să gândim o linie decât dacă o desenăm prin imaginație în propriile noastre minți și, făcând acest lucru, suntem capabili să raționăm abstract despre linii. Totuși, imaginația, ca activitate cognitivă specială, poate, potrivit lui Kant, să ajute la interconectarea a două zone izolate una de cealaltă numai după introducerea unor concepte suplimentare.

Critica rațiunii pure, întreaga carte a a doua a analizei transcendentale, tratează întrebarea extrem de dificilă pentru Kant despre mecanismul aplicării concrete a categoriilor. În „Prolegomene” această întrebare este formulată astfel: cum este posibil să cunoaștem regularitatea obiectelor experienței?

Categoriile rațiunii sunt neempirice, dar sunt aplicate în empirism și numai în acesta, aplicarea lor „prin natura sa trebuie să fie întotdeauna imanentă” [43, vol. 3, p. 358; cf. Cu. 346] experienţă. Cum se aplică mai exact? Dacă această întrebare este înțeleasă ca întrebarea când și în ce caz particular se aplică o categorie, și când și în ce alt caz o altă categorie, atunci pentru Kant este absolut de nerezolvat, iar evadarea sa particulară din această dificultate insurmontabilă pentru aprioristul este convertirea sa la „Critica facultății de judecată” la teleologie: pt. Pentru a obține o unitate specifică a experienței, și nu o unitate a experienței accidentală și subdivizată în mod arbitrar, fenomenele sale trebuie gândite din unghiul oportunității.

Din punctul de vedere al epistemologiei marxiste, problema aplicării specifice a categoriilor în procesul de cunoaștere este atât foarte simplă, cât și extrem de complexă; în principiu, în fiecare situație cognitivă care necesită reflecție funcționează toate sau aproape toate categoriile, dar ele operează la diferite stadii de cunoaștere într-o ordine diferită, iar elucidarea ei depășește sarcinile și posibilitățile unei metodologii generale. Unitatea cunoștințelor științifice este realizabilă în fiecare etapă a dezvoltării științei doar ca una relativă și nu este realizabilă în sens absolut, rămânând astfel planând în depărtare.

Biblioteca „Runivers”

scopul mișcării reale spre ea, care „pe părți” îl atinge totuși.

Dar în acest caz, Kant pune o întrebare oarecum diferită, și anume: prin ce „pași” intermediari are loc „coborârea” categoriilor la materialul senzorial al experienței? Aceasta este o întrebare generală despre structura specifică a unei sinteze categorice.

Dar, în primul rând, aici este necesar să se clarifice premisele și garanțiile pentru ordinea și unitatea de sinteză efectivă a aplicării categoriilor. Cu alte cuvinte, trebuie punctat condiția antecedentă a acestuia din urmă, iar capacitatea pentru acesta din urmă trebuie să fie stabilită undeva deja în profunzimea subiectului. Este necesar să se sublinieze sinteza conștiinței de sinteză, pe care Kant o face referindu-se la existența unei sinteze a priori a conștiinței însăși sub forma așa-numitei apercepții transcendentale.

i Conform semanticii acestor cuvinte, discursul este Tra "   adet perceptiv 0 parcă înscris tuturor.

la   conștiința umană normală

preperceptie a priori. Aceasta este „conștiința de sine” logică care generează reprezentarea pe care o cred, care trebuie să poată însoți toate celelalte reprezentări și să fie aceeași în fiecare conștiință” [43, vol. 3, p. 191-192]. Dacă apercepția empirică înseamnă dependența percepțiilor de experiența anterioară, atunci apercepția transcendentală exprimă dependența lor de „eu” ca unitate a priori cea mai înaltă. „Conștiința de sine (apercepția) este o simplă reprezentare

a Sinelui” [43, vol. 3, p. 150] în stadiul rațiunii, iar această reprezentare, adică conștiința de sine epistemologică, apare în noi doar în timpul activității sale constructive raționale, și nu înainte. Unitatea de sinteză inferioară, pe care Kant o numește „prinderea” transcendentală („apregensie”), are loc în stadiul sensibilității.

Comentatorii urmăresc adesea geneza conceptului de apercepție transcendentală la doctrina lui Ibn Rushd despre o singură minte universală. Este mai important pentru noi să ținem cont de faptul că acest concept acumulează în sine toate prevederile caracteristice epistemologiei lui Kant despre organizarea a priori a conștiinței discursive, adică a gândirii consecvente. Acesta este principiul constanței și al organizării sistemice

acțiuni ale categoriilor, a căror unitate de utilizare este o consecință a unității „Eului” care le aplică, raționament. După Leibniz, Kant a folosit termenul „subiect” pentru a desemna „eu”, „inversând” semnificațiile anterioare ale membrilor perechii terminologice „subiect și obiect”. Referindu-se la principiul constanței sistemice, Kant consideră că reușește astfel să respingă presupusa caracter înnăscut al aparatului categorial, adică dezvoltarea lui din rudimente.

Pe de altă parte, el respinge Robinsonismul epistemologic al lui Locke. Apercepția transcendentală nu este înțeleasă de Kant ca conștiința empirică a unui individ și se referă la faptul că formele de cunoaștere nu pot fi considerate ca un fel de dobândire individuală. Prin urmare, apercepția transcendentală este o comună tuturor „Eului” empiric și în acest sens structura logică obiectivă a conștiinței lor, oferind o unitate internă a experienței, științei și naturii. Se naște un fel de unificare a celui de-al treilea nivel: peste sinteza „prinderii” în contemplare se construiește sinteza „reproducției” în imaginație, iar deasupra acestora – „recunoașterea” în concept și „percepția” în judecată. „... Judecata nu este altceva decât o modalitate de a aduce cunoștințele date la unitatea obiectivă a apercepției” [43, vol. 3, p. 198]. Aceasta are și următorul subtext: judecățile cunoașterii sunt forme de exprimare a unității conștiinței [43, vol. 3, p. 208]. Dar știm că unitatea cunoașterii și asemănarea structurii logice cognitive a conștiinței la diferiți oameni se bazează pe unitatea bazei anatomice și fiziologice a experienței lor, în care, așa cum a remarcat Engels în Dialectica naturii, faptul că a unităţii structurii obiectivului, lumea exterioară găseşte consolidare filogenetică.

În teoria cunoașterii a lui Kant, apercepția transcendentală se dovedește a fi sursa finală a activității formei cunoașterii în raport cu conținutul ei; mai mult decât atât, conștiința însăși evidențiază apercepția ca parte activă, astfel încât „acționăm asupra noastră din interior” [43, vol. 3, p. 208]. Întrebarea cu privire la sursa celei mai transcendentale apercepții din epistemologia lui Kaite rămâne fără răspuns, iar presupunerea lui că undeva în adâncul conștiinței este legată de simțul nostru al timpului nu explică nimic. În apercepția transcendentală sinteticul

a priori „cuibărind” undeva în adâncimea ei iniţială [vezi. 43, vol. 3, p. 192], care, ca şi lucrul în-sine, are o nuanţă de iraţionalitate, deşi el, ca împletire a subiectului şi a obiectului izolat de el, nu este lipsit de structură.

Acum că este disponibil conceptul de apercepție transcendentală, problema legăturilor intermediare în procesul „coborârii” categoriilor la materialul senzorial al experienței capătă o formă oarecum diferită: cum, se întreabă, conștiința, posedă unitate internă, efectuează o aplicare uniformă a categoriilor la experiență diversă? Care sunt condițiile senzuale pentru această aplicare a conceptelor pure ale înțelegerii? În terminologia lui Kant, aceasta este formulată ca problema schematismului transcendental al conceptelor raționale pure.

Kant speră să găsească o „schemă ”

p   judecată și „materie” senzuală

experiență, care ar fi lipsită de subiectivism rău și arbitrar. În acest scop, el se referă la existența unei abilități speciale intermediare între gândire și sensibilitate - puterea productivă (creativă) a imaginației, care este diferită calitativ de puterea relativ pasivă de reproducere (reproducere) a reprezentării senzuale. În doctrina lui Kant despre puterea productivă a imaginației, se subliniază activitatea subiectului în cunoaștere, se indică unitatea cunoașterii și a activității și se atrage atenția asupra rolului gândirii figurative în procesul cognitiv.

Astfel, trebuie indicată o legătură intermediară între reprezentările și conceptele obișnuite, care ar fi atât sensibilă, cât și abstractă. „Această reprezentare intermediară trebuie să fie pură (fără să conţină nimic empiric) şi totuşi, pe de o parte, intelectuală, iar pe de altă parte, senzuală” [43, vol. 3, p. 221]. Centaurul dorit de reprezentare și concept este indicat de puterea productivă a imaginației, netezind antiteza pasivității și activității, cărora senzualitatea i se opune gândirii. Puterea productivă a imaginației conferă mișcării gândirii un caracter creator.

Ca „schemă” transcendentală cu proprietățile de mai sus, Kant indică timpul. Nu mai este o formă a priori de contemplare pură,

ci „o imagine pură a tuturor obiectelor simțurilor în general” [43, vol. 3, p. 224]. În schema timpului se realizează capacitatea de judecată, adică aplicarea categoriilor, iar aceasta Kant își imaginează astfel. Schema „multiplicității” este un număr ca o adunare succesivă a unităților-momente între ele; schema „realității” este ființa unui obiect în timp; „substanțialitate” – stabilitatea în timp a unui obiect

real; „existență” - prezența sa la un anumit moment; „necesitâți” - prezența acestui obiect în orice moment, fără excepție.

Ce dă teoria cunoașterii schematismului transcendental al timpului? Exemplele date aici de Kant nu sunt foarte corecte și nu clarifică întrebarea. Dar în sine ideea lui de a introduce timpul în epistemologie este interesantă și justificată. Și, desigur, știința naturii este imposibilă izolat de măsurarea timpului. Dar sensul „timpului” ca „schemă” este ambiguu. Ce predomină în ea, senzual sau intelectual (ideal)? Dacă primul, atunci existența fenomenelor se reduce la curgerea timpului, iar legile științei la fixarea structurilor acestui flux, iar dacă cele din urmă, atunci timpul însuși se dovedește a fi rezultatul sintezei și în existenţa experienţei, momentul transcendental propriu-zis preia controlul. Și care este rezultatul specific atins în teoria cunoașterii prin schema timpului? Rezultatul este mai mult decât modest.

De fapt, „schema” lui Kant este o regulă pentru formarea imaginilor senzoriale pe baza aplicării ^categoriilor acestora. Schematismul timpului prescrie ca construcția teoriilor științifice să se bazeze pe aplicațiile schemei, și nu pe imagini empirice directe. Kant nu a ignorat eșecul teoriei cunoașterii lui Berkeley: imaginile senzoriale separate nu pot nici îndeplini funcțiile unui concept cu adevărat teoretic, nici nu-l pot genera prin combinații inductive elementare. El a realizat, de asemenea, că ideile reprezentative servesc nu atât la întărirea științei, cât la distrugerea ei. El caută sursa conceptelor teoretice în activitatea activă, obiectivizantă a conștiinței, care nu urcă de la senzații la generalizări, ci, dimpotrivă, coboară de la structurile integrale la reprezentările particulare. Această gândire, care a fost dezvoltată ulterior în propria lor manieră specială de către psihologii și logicienii analitici Gestalt, nu a

a găsit o expresie destul de clară și lipsită de ambiguitate la Kant: uneori se pare că el anticipează teza despre rolul de „recunoaștere” al experienței trecute generalizate în raport cu experiența viitoare, dar, de cele mai multe ori, opiniile sale se dovedesc a fi precursorul doctrinei primatul idealizării abstracţiilor în raport cu implementările şi aplicaţiile lor empirice concrete.

Kant realizează schematismul timpului după toate cele patru grupe de categorii, „ cărora le corespunde patru tipuri de scheme – serie, conținut, ordine (secvență) și totalitatea diversității fenomenelor în timp. Categoria cauzalității, de exemplu, este guvernată de schema timpului ca o succesiune a unei varietăți de fenomene conform unei anumite reguli, astfel încât această categorie din analitica transcendentală a lui Kant în structura sa nu este atât de îndepărtată de aceeași categorie în Hume [vezi. 43, vol. 3, p. 267]. Dar mai există o diferență: categoria cauzalității, după Kant, este încă ceva mai mult decât o succesiune obișnuită de evenimente în timp, dar nu este aplicabilă în experiență dacă o astfel de succesiune nu apare. Același lucru trebuie spus despre schematismul altor categorii. Conținutul categoriilor se dizolvă în schema de aplicare a acestora. În nici una

din toate categoriile, schematismul nu oferă ceva fundamental nou pentru rezolvarea problemei evitării arbitrarului în ordonarea materialului fenomenelor, el indică doar în experiența reală și posibilă ceea ce corespunde categoriilor ca prototip vizual al acestora.

Și această corespondență lasă din nou o alegere pentru soluții concrete diferite din punct de vedere epistemologic: rămâne necunoscut nu numai unde exact și în ce ordine ar trebui să aplicăm categoria, ci și unde această categorie apare într-o formă „cu drepturi depline” și unde este doar aspect. Astfel, de exemplu, întrebarea rămâne fără răspuns: într-un caz sau altul, avem cu adevărat de-a face cu cauzalitatea (chiar dacă este înțeleasă a priori) sau doar cu o succesiune aleatorie de fenomene care nu lasă nicio șansă de a se repeta? Această întrebare era departe de a fi inactivă pentru Hume; nici pentru Kant nu și-a pierdut sensul, rămânând cu el practic nerezolvată. Dacă fenomenele singulare nu dau naştere la general. apoi, pe de altă parte, legile particulare ale științelor „nu pot

Biblioteca „Runivers”

să fie în întregime derivate din categoriile...” [43, vol. 3, p. 213], iar pentru a „împaca” particularul cu generalul, trebuie doar „adus sub general”. Această rezumare depinde în mare măsură de natura punctului de vedere subiectiv al cercetătorului, și atunci când Kant afirmă că „corpul nu este cauza gândirii, ci doar condiția care o limitează” [43, vol. 3, p. 643], atunci refuzul său de a folosi categoria cauzalității în acest caz se datorează numai poziției sale filosofice generale și nimic altceva.

Apriorismul lui Kant face imposibilă găsirea unei modalități de aplicare cu adevărat obiectivă a categoriilor prin schematismul timpului, deși tocmai din apriorism, după Kant, cresc științele.legi” [43, vol. 5, p. 144]? Situația este fără speranță: nici „obiectivitatea” lui Kant (adică, universalitatea și necesitatea) legilor naturii, nici conținutul lor structural specific nu pot fi furnizate de schematismul timpului, deoarece primul provine din apercepția transcendentală și postulează pur și simplu că As pentru al doilea, activitatea noastră mentală „cu siguranță nu poate inventa a priori nicio forță inițială (Grundkräfte)...” [43, vol. 5, p. 93], în timp ce materialul senzorial al experienței este haotic și, potrivit lui Kant, este lipsit de certitudine structurală în sine. Ca urmare, schematismul transcendental al timpului nu numai că nu leagă categoriile cu materialul experienței, ci, dimpotrivă, se dovedește a fi doar o instanță străină între ele. Schematismul timpului nu a fost capabil să realizeze principiul lui Kant de cunoaștere de către oameni a ceea ce ei înșiși construiesc, dar totuși „obiectiv”.

Schematismul timpului subliniază că semnificația obiectivă a legilor științei nu este altceva decât o universalitate postulată de conștiință în sine, care se află aici într-o anumită legătură cu utilizarea medievală a termenului „objectum” în sensul unei reprezentate sau obiect imaginabil [vezi. 202, S. 208]. Nu conceptele corespund obiectelor autentice ale naturii

1 „Numai datorită acestei părți pure a ei însăși ea (știința. – I.N.) este știință în sensul său propriu” [43, vol. 6, p. 57].

Biblioteca „Runivers”

dar „obiectele în știință” trebuie să corespundă categoriilor a priori, să se conformeze acestora, să fie construite de ele – această revoluție din punct de vedere nu este cunoaștere științifică, crearea unui fel de ontologie transcendentală, Kant în comparație cu descoperirea lui Copernic. în astronomie. A. Mickiewicz avea dreptate în felul său când a observat că ideile lui Kant și Fichte „fac întreaga lume să se învârte nu în jurul soarelui, ci în jurul amvonului filosofic” [37, vol. II, p. 330]. Russell a numit învățătura lui Kant „contrarevoluția tolomeană”. Dar, criticând idealismul epistemologiei lui Kant, nu trebuie uitat că comparația de mai sus, care a fost atacată în repetate rânduri, conține un adevăr profund: dacă heliocentrismul lui Copernic a subliniat, printre altele, ilegitimitatea încrederii naive în senzații, atunci apriorismul, cu toată eroarea sa fundamentală, a atras atenția asupra ilegitimității unei încrederi la fel de naive în gândirea inductivă. Kant a atras din nou atenția asupra dificultăților fundamentale ale verificării adevărului cunoștințelor teoretice indicate de vechii și noii sceptici: dacă vedem criteriul adevărului conceptelor științifice despre lucruri în comparație cu ideile noastre senzoriale despre aceleași lucruri, atunci se dovedește că că aceste idei în sine depind de scheme teoretice, deci suntem într-un cerc vicios. „... Nu pot decât să judec dacă cunoștințele mele despre obiect sunt în concordanță cu propriile mele cunoștințe despre obiect [41, p. 43]. Kant însuși nu obține un rezultat diferit, deoarece subordonează ideile despre obiecte unor categorii, scheme și concepte a priori despre aceleași obiecte, argumentând că el

adică permite minții să fie satisfăcută – în concordanță cu ea însăși.

Considerând că schematismul transcendental al timpului a ajutat la explicarea naturii cunoașterii abstracte în general, Kant simte că este evidentă non-

adecvarea pentru explicarea cunoştinţelor ştiinţelor naturii. Și de aceea face o încercare de a caracteriza mai detaliat mecanismul aplicării categoriilor la judecățile percepției, punctând verigile intermediare în aplicarea acestora la acestea din urmă, încercare pornind de la convingerea autorității incontestabile a fizicii newtoniene [vezi. 43, vol. 3, p. 745], dar nu a atins nivelul de impecabilitate filosofică.

El argumentează astfel: oamenii nu cred că „natura” studiată de știință se dovedește a fi un produs al activității conștiinței noastre, pentru că nu țin cont de natura de masă a acestei activități. În realitate, „natura” este produsă nu de un individ, ci de un subiect universal, care acționează involuntar, ci după legile stricte de funcționare a schemelor riguros operaționale. Cu puterea sa productivă a imaginației (productive Einbil-dungskraft), subiectul generează așa-numitele fundații ale științei naturale pure. Ele sunt a priori și apar prin interacțiunea unor categorii de rațiune și scheme, reprezentând cele mai generale legi ale științei naturii. Întrucât „posibilitatea experienței este cea care dă realitate obiectivă tuturor cunoștințelor noastre a priori” [43, vol. 3, p. 233], aceste legi, ex definitione extinse la toată experiența științifică posibilă a viitorului, sunt „obiective” în sensul cantonic al cuvântului. Această „obiectivitate” a acestora corespunde universalității subiectului universal, care reflectă faptul uniformității efective a naturii și cunoașterea ei și este întruchipată în așa-numita „a doua” natură (socială) creată de oameni.

Deși Kant declară că „legile cu adevărat generale ale naturii” [43, vol. 4, partea 1, p. 113] decurg dintr-o sursă a priori care a determinat strict atât numărul lor, cât și natura specifică a fiecăruia dintre ele, ele sunt de fapt derivate de el a posteriori, adică sunt împrumutate din științele particulare și din reflecțiile metodologice ale marilor săi predecesori. - Leibniz și Newton - asupra conținutului lor empiric. Aceste legi cele mai generale ale naturii, adică bazele științei naturale pure, sunt patru în Kant, corespunzătoare la patru grupuri de categorii și sunt denumite în mod consecvent de către el după cum urmează: axiomele contemplației vizuale, anticiparea (anticiparea) percepției. , analogiile experienței și postulatele gândirii empirice în general. Ele fac posibilă anticiparea anumitor caracteristici generale ale experienței.

\ Kant nu formulează axiomele contemplației vizuale, adică intuiția senzuală. El comunică doar principiul lor general, indicând că tot ceea ce se observă este o cantitate extensivă, ceea ce înseamnă că orice reprezentare senzorială are o certitudine cantitativă. În esență,

astfel formulat „principiul aplicării matematicii la experiență” [43, vol. 4, partea 1, p. 125], adică se oferă o fundamentare a posibilității fizicii matematice. Din acest principiu, după Kant, de altfel, urmează propoziţia despre divizibilitatea, în esenţă, a tuturor obiectelor fizice. Dar acest principiu este aplicat aici incorect de Kant, deoarece transferul mecanic al proprietăților continuumului matematic la orice obiect al științei naturii este ilegal, iar atunci când acest transfer este interpretat ca doar o presupunere metodologică, nu dă științei nimic definit (nu degeaba Kant, revenind din nou asupra acestei chestiuni în dialectica transcendentală, construiește o dovadă specială a divizibilității infinite a corpurilor,

deși în locul unei astfel de dovezi ar fi suficient să ne referim la evidența ei a priori de sine).

Anticipările percepției empirice aparțin unor categorii de calitate „schematizate”. Ei spun că toate formațiunile observate în experiență sunt cantități intensive, sau, cu alte cuvinte, tot ceea ce se simte are un grad sau altul de calitate. Aceasta înseamnă că nici nimicul absolut, nici golul, nici acțiunea la distanță, nici chestiuni imponderabile nu există în experiență. 43, vol. 3, p. 245 și 277; vol. 4, partea 1, p. 125]

Analiștii îl învață pe om de știință cum să folosească rațiunea pentru a descoperi relații categorice. Ei îl avertizează că experiența este posibilă numai prin prezentarea unei conexiuni necesare a percepțiilor, iar această legătură este exprimată în trei „analogi”: permanența substanței, universalitatea consecințelor cauzale și simultaneitatea interacțiunilor în substanță. Schematismul timpului primește o concretizare asemănătoare legii în analogiile experienței, întrucât constanța, succesiunea și simultaneitatea alcătuiesc cele trei moduri ale timpului. Astfel, „permanența în general exprimă timpul ca o co-relativă constantă a oricărei existențe de fenomene, a oricărei schimbări și a oricărei existențe simultane” [43, vol. 3, p. 254]. Este de remarcat faptul că în interpretarea structurii relațiilor cauzale, Kant se îndepărtează de Hume, deoarece o reduce la o secvență obișnuită.

1 Într-una dintre ultimele sale note scrise de mână, inclusă în „opus postumum”, Kant a înclinat din nou spre presupunerea existenței materiei imponderabile de caloric ca „substanță de bază” [vezi. 43, v. 6, p. 598],

coborârea în timp a unor fenomene după altele [vezi. 43, vol. 3, p. 256]. Prin urmare, aproape toate criticile care sunt supuse interpretării humeene a legăturilor cauzale |CM.t 58, p. 169-174], ar trebui transferate în interpretarea lor kantiană, ținând cont de specificul sintezei a priori (desigur, categoria de substanță a lui Kant nu este altceva decât un mod de sinteză a fenomenelor senzoriale). În interpretarea interacțiunii, Kant este aproape de identificarea lui Wolfiană cu intercondiționarea logică, ceea ce nu l-a împiedicat să exprime o idee profundă că simultaneitatea nu poate exista în afara și pe lângă interacțiune. Din analogiile experienței, după Kant, rezultă imposibilitatea nașterii din nimic, distrugerea materiei și schimbarea cantității totale de mișcare în lumea fenomenelor, precum și crearea perpetuimi mobile.

Și, în sfârșit, postulatele gândirii empirice în general. Ei distribuie modalităţi de existenţă ► în funcţie de diferite condiţii de experienţă. Ceea ce este în acord cu condițiile formale, adică logice, ale experienței este posibil; ceea ce este asociat cu condițiile sale materiale, adică cu prezența senzațiilor, este real și ceea ce este conectat cu actualul prin acord cu categoricul universal. sunt necesare condiții de experiență. Din această din urmă teză, Kant deduce, printre

altele, imposibilitatea decalajelor cauzale între fenomene și a rupturii în general, iar în acest sens al salturilor [cf. 43, vol. 3, p. 291].

Cu ajutorul principiilor rațiunii pure, a reușit Kant să îmbrace schematismul categoric în carne și oase și să construiască punți între categorii și materialul senzual al experienței? Desigur că nu. Problema găsirii unor reguli care să protejeze împotriva arbitrarului în aplicarea categoriilor la judecățile percepției și, cu atât mai mult, ar indica în mod specific în ce caz particular ce categorii să se aplice în ce ordine, Kant, de fapt, nu a ridicat-o. El și-a văzut sarcina aici în formularea celor mai generale legi transcendentale ale naturii, care să-și dezvăluie unitatea în experiență și, prin urmare, în cunoașterea matematică și fizică [vezi. 43, vol. 3, p. 279, 296, 299]. Gradul extrem de generalizare a principiilor transcendentale înseamnă că ele ne vorbesc doar despre forma logică a judecăților pomologice [vezi. 43, v. 4.

Biblioteca „Runivers”

partea 1, p. 136], vorbesc despre structura lor extrem de generală. Dar, în acest fel, aceste principii nu ne protejează în niciun fel de erorile în derivarea legilor naturii. Mai mult, ele duc chiar la o fundătură, deoarece nu reduc, ci, dimpotrivă, măresc decalajul dintre cunoștințele teoretice și materialul experienței. De fapt, faptul că cele mai generale legi ale științei naturii sunt a priori înseamnă că nu depind de materialul senzorial. În plus, potrivit lui Kant însuși, fenomenele imperceptibile nu sunt nimic, astfel că „experiența posibilă” este un complet incorporal și lipsit de orice concept de sensibilitate. Dar, în acest caz, devine complet de neînțeles ceea ce apoi sintetizează obiectul teoretic cu legile sale inerente și ceea ce umple formele goale ale acestor legi. Lui Kant i se pare că „chestiunea adevărului empiric al fenomenelor din spațiu” nu este foarte dificilă [43, vol. 4, partea 1,

Cu.   159], între timp, este o piatră de poticnire pentru „adevărul” științei naturale teoretice.

amfibolia _

reflectând problema concepțiilor greșite cardinale

concepte   de negare. El le consideră pe acelea

care poate avea loc în activitatea rațiunii, într-o aplicație special scrisă la analitica transcendentală. În această anexă, el ia în considerare așa-numita amfibolie (ambiguitate) a conceptelor reflectorizante.

Concepte reflexive Kant numește concepte prin care distincția și compararea surselor și factorilor cunoașterii, inclusiv a categoriilor, se realizează între ele. Fără aceste concepte, nu am putea spune nimic despre categorii și, după cum a remarcat neo-kantianul E. Lask, ele ar fi doar experimentate. Aceste concepte sunt, parcă, categorii de

ordinul doi, iar printre ele Kant include identitatea, diferența, acordul (compatibilitatea), contradicția și câteva altele. Eroarea ambiguității în folosirea lor constă în „confundarea obiectului rațiunii pure cu fenomenul” [43].

vol. 3, p. 320], adică confundând activitatea transcendentală reală a minții cu funcționarea ei în țesătura fenomenelor empirice înseși. Raționamentul lui Kant despre amfibolile rațiunii precede, de altfel, învățătura sa despre antinomiile rațiunii.

În discuția sa despre amfibole, Kant argumentează cu vechiul raționalism al lui Leibniz, care a încercat să se ridice deasupra experienței, identificând conexiunile faptice cu cele logice și aplicând, de exemplu, principiul identității complete nu la concepte, ci la fenomene (lucruri) în experienţă. Leibniz, ca să spunem așa, a intelectualizat fenomenele, în timp ce Locke a pătruns intelectul cu sensibilitate. Potrivit lui Kant, doar analitica sa transcendentală, trasând o linie clară de separare între sensibilitate și rațiune și bazată pe o distincție clară între sensibilitate și lucrurile în sine, elimină toate aceste erori și depășește amfibolul rațiunii teoretice.

De un interes considerabil sunt argumentele lui Kant despre conceptele reflexive de „extern” și „intern”. El a negat existența unei opoziții absolute între aceste concepte și „nici măcar nu a bănuit” că, infirmând antiteza metafizică „intern” și „extern”, el, de fapt, deși> numai în domeniul fenomenelor, „a respins. el însuşi" j87, cu . 69], antiteza lui asupra lucrurilor în sine și a fenomenelor.

Care este rezultatul general al analizei transcendentale? Subiectul introduce ordinea și legalitatea în fenomene, care după această introducere se numesc natură. „... Cea mai înaltă legislație a naturii trebuie să fie în noi înșine, adică în mintea noastră...” [43, vol. 4, partea 1, p. 139]. Deci omul este legiuitorul naturii. În fața noastră se află apogeul liniei subiectiv-idealiste în teoria cunoașterii a lui Kant, care corespunde serioasei atenții acordate de Kant în prima ediție a Criticii Rațiunii Pure chestiunii posibilei apartenențe a apercepției transcendentale și a lucrurilor. în sine la aceeași substanță gânditoare. 43, vol. 3, p. 749]. Astăzi, tendințele subiectiv-idealiste din logica științei nu se mai manifestă sub forma a prioriismului, ci sub formă de convenționalism.

Kant însuși nu a fost, așa cum știm deja, un idealist subiectiv în sensul deplin al termenului. El pledează pentru „obiectivitatea” categoriilor de știință, deși apărarea sa față de această „obiectivitate” este ambiguă nu numai prin prisma semnificației sale speciale, ci și prin faptul că acest sens în sine (obiectivitatea ca obligație generală) se transformă a fi în plus „regulativ”.

Conceptul de regulativitate este introdus de Kant în filozofie spre deosebire de ™ constitutiv. Acesta din urmă înseamnă pentru el anticiparea ca gata „a ceea ce este în sine dat în obiect înaintea oricărei regresii” [43, vol. 3, p. 463], în timp ce primul nu este altceva decât postularea unei reguli (regula) despre acțiunile subiectului într-un proces nesfârșit de regresie cognitivă, iar el argumentează despre scopul acestor acțiuni doar în modul conjunctiv. Astfel, principiul regulativ orientează abilitățile transcendentale către aplicarea lor empirică, realizând „posibilitatea, parcă, de a prescrie a priori legi naturii” [43, vol. 3, p. 210] pe baza faptului că „toate legile empirice sunt doar definiții particulare ale legilor pure ale înțelegerii” [43, vol. 3, p. 718]. Kant consideră că regulativitatea este inerentă categoriilor, începând cu utilizarea celor care sunt incluse în grupurile de relație și modalitate. „Principiile înțelegerii pure, atât a priori constitutive (care sunt principiile matematice), cât și pur regulative (care sunt principiile dinamice), conțin doar, parcă, o schemă pură pentru experiența posibilă” [43, vol. 3. , p. 300]. Această distincție nu este foarte convingătoare. Mai mult, Kant introduce regulativitatea în aplicarea ideilor rațiunii dialectice și mai ales practice, pătrunde sistemul său cu ea în secțiunile sale ulterioare. Reglementare sunt a treia și a patra semnificație a lucrurilor în sine.

Conceptul de regulative™ este o inovație extrem de importantă în filosofia lui Kant, care a apărut din conceptul de problematicitate. Subiectul în procesul de cunoaștere nu își creează propriul obiect în sensul de a genera existența acestuia din urmă, ci, parcă, „determină obiectul a priori, dacă numai cu ajutorul lui se poate cunoaște ceva ca obiect”. [43, vol. 3, p. 187]. Antiteza regulativității și constitutivității este o versiune kantiană a interpretării relației dintre adevărurile relative și absolute - o variantă, de fapt, această relație se taie apoi: la Kant, construcția regulativă a unui obiect științific nu îl apropie de orice adevăr absolut, deși poate fi înlocuit cu un altul, tot normativ, construcție care ar fi mai perfectă, completă și cuprinzătoare.

Totuși, trecerea de la o construcție la alta, bazată pe conceptele teoriei cunoașterii lui Kant, este foarte greu de motivat. Obiectul obiectiv al activității minții nu este un scop ca rezultat pe care se speră să îl „stăpânească” cel puțin în părți în sens cognitiv, dar și nu doar o ficțiune, ci un scop ca direcție în care ordonarea, se realizează sistematizarea şi structurarea materialului senzorial al experienţei. Tocmai momentul fictivității în interpretarea fructelor activității regulative a prevalat în scrierile unor neo-kantieni, iar în filosofia „ca și cum (ais ob)” a lui G. Faihinger a fost stabilit ca fiind singurul adevărat adevărat. unu. Dar acest lucru este departe de adevăratul Kant.

Regulativitatea operează uneori într-un mod distructiv la Kant, ca, de exemplu, în evaluarea sa asupra teologiei teoretice. Dar în aplicarea acesteia în știință, partea euristică, creativă și opusă a abordării subiective iese în prim-plan. Omul de știință, care investighează

natura, trebuie să uite de apelurile la voia lui Dumnezeu, „să evite” [vezi. 43, vol. 4, partea 1, p. 152] dintre ei, iar teologul care pretinde că cunoaşte lumea transcendentă nu are dreptul să-şi bage nasul în ştiinţă. Credința în înalta vocație și în semnificația fundamentală a științei l-a însoțit pe Kant pe tot parcursul activității sale „critice”. El nu a renunțat la realizările sale științifice din perioada „precritică” și și-a păstrat convingerea în corectitudinea descoperirilor fizice ale lui Newton, de la care a plecat înainte, ci a atribuit acum toată semnificația lor doar lumii fenomenelor, atribuindu-le acestora funcția de mijloace care permit „să aducem experiența cât mai aproape de deplinătate.” [43, v. 4, partea 1, p. 173], la unitatea integrală. „...Adevărul este doar în experiență” [43, vol. 4, partea 1, p. 200], iar categoriile de cunoaștere, înțelese anterior în sens absolut constitutiv, primesc acum un alt statut, regulator. Kant consideră că acest statut este destul de suficient pentru știință, iar nevoia unei interpretări regulative „în natură nu este niciodată oarbă, ci este întotdeauna condiționată, deci de înțeles” [43, vol. 3, p. 290]. Timiditatea ideologului burghez este combinată în gândirea lui Kant cu încrederea fermă a omului de știință.

În Principiile metafizice ale științei naturale (1786), Kant, în esență, afirmă ideile newtoniene exact în modul indicat mai sus, în care a prioriismul însuși se dovedește a fi o convenție regulativă. El

descrie materia ca ceva care umple spațiul, se mișcă în el și are o forță motrice, divizibil la infinit, lipsit de viață și capabil să devină un obiect al experienței [vezi. 43, vol. 6, p. 163 și alții] Kant consideră proprietățile materiei în conformitate cu gruparea categoriilor raționale, „conducând” în titlurile sale conținutul principal al mecanicii newtoniene [vezi. 43, v. 6, p. 160] și întărind astfel faptul că, la originea sa, idealismul transcendental este asociat cu absolutizarea atât a geometriei lui Euclid, cât și a mecanicii lui Newton.

Conținutul analiticii transcendentale a lui Kant reflecta exagerarea activității mentale a subiectului în cunoaștere, dar aceasta a subliniat realitatea naturii creatoare atât a gândirii, cât și a procesului de cunoaștere în general. Epistemologia marxismului relevă pe deplin rolul enorm al elementului de creativitate în activitatea cognitivă. Oamenii învață despre lumea din jurul lor în măsura în care o schimbă și o transformă, creând chiar o nouă natură, „a doua”, umanizată, care, totuși, nu poate exista în afară de natura principală, „prima”, practica creativă este mult mai mult decât doar cunoaștere, dar creativitatea nu este doar activitate practică reală: în cadrul cunoașterii, oamenii de știință creează așa-numitele ipoteze „pure”, care, în virtutea naturii lor neempirice, seamănă cu a priori a lui Kant, dar spre deosebire de acestea din urmă. , verificarea practică ulterioară a consecințelor empirice care decurg din acestea este fie confirmată, fie respinsă. Aceste ipoteze nu creează în sine nicio realitate obiectivă nici în sensul leibnizian, nici în sensul kantian, pentru că obiectul și adevăratul rezultat al cunoașterii există – primul literal, iar al doilea în conținut – independent de cunoaștere,

deși nu sunt îngrădite. departe de ea. Pentru Kant, rațiunea joacă și funcția de transformator, dar nu extern, adică unul în afara subiectului, lumea lucrurilor în sine, ci doar o „externă” în sensul unei lumi „ordonate spațial” a fenomene. Aici trebuie să ținem cont de faptul că „o expresie în afara noastră duce inevitabil la ambiguitate, deoarece înseamnă fie ceva care există ca lucru în sine în afară de noi, fie ceva ce aparține fenomenelor externe” [43. vol. 3, p. 737]. Dar chiar și având în vedere acest lucru, este imposibil, desigur,

luați aici partea lui Kant. Activitatea creatoare a conștiinței în cadrul cunoașterii nu dă naștere nici lumii exterioare, nici legilor substanțiale ale naturii, ci creează forma acestor legi, care, după cum se poate vedea din Principiile metafizice ale științelor naturii, pretinde că le pătrund în conținut și această intruziune nu recunoaște nicio încercare practică ulterioară sau confirmare.Formele care pretind a fi conținut nu pot rezista unui astfel de test.

Problema legăturii dintre forma și conținutul legilor științei nu a fost rezolvată satisfăcător de Kant. El a fost incapabil să fundamenteze conținutul cu adevărat obiectiv al științei teoretice a naturii, dar, propunând înțelegerea acestuia din urmă ca o sinteză categorică a priori, și-a pus întrebarea cu mare acuitate: ce este știința în ceea ce privește structura ei logică, dacă admitem insuficiența interpretării sale inductive?

§ 3. Dialectică transcendentală

Ce este filozofia? Poate fi și transcendental ca „metafizică”, adică dialectica, doctrina principiilor suprasensibile ale ființei, nu doar ca subiect vag al înclinației naturale a minții umane, ci tocmai ca disciplină științifică riguroasă? Împreună cu această întrebare, intrăm în domeniul dialecticii transcendentale ca a doua diviziune principală a logicii transcendentale.

Termenul „dialectică” aici în Kant are o semnificație profundă, esențial diferită de „arta argumentării”. El condamnă „dialectica naturală” [43, vol. 4, partea 1, p. 242], care constă în raționamentul contrar legilor gândirii, și „dialectica logică” datând din Evul Mediu [43, vol. 3, p. 362] o pune la egalitate cu sofistica. Dialectica transcendentală este un studiu al contradicțiilor cunoașterii, în care mintea umană se cufundă inevitabil, de îndată ce încearcă să obțină răspunsuri mai clare nedovedite la întrebările fitgositice propriu-zise. Motivul are nevoie de ajutor pentru ca aceste pro-

tivorsky să scape, iar dialectica transcendentală îi oferă acest ajutor. Astfel, nu este „logica vizibilității (des Scheíns)”, ci logica depășirii acestei vizibilități.

Contradicțiile rațiunii apar ca o capcană de îndată ce canonul formal-logic este folosit ca organon, adică se speră ca o presupusă sursă de cunoaștere nouă cu sens. „... Logica generală, considerată ca un organon... are un caracter dialectic” [43, vol. 3, p. 161] Domnul Kant consideră logica formală dacă pretinde că generează ·. adevărurile ei de fond, o știință falsă, dar dacă este folosită pentru a dezvălui amăgirile minții, atunci nu va mai fi o dialectică a minciunii și aparențele, ci o dialectică a eliminării lor. În acest sens, unul dintre primii critici ai lui Kant, S. Maimon, a remarcat chiar că logica „generală”, adică formală, se dovedește a fi un „caz special” (latura) al logicii transcendentale, inclusiv în acțiunea sa dialectică. Kant a exprimat în felul său faptul că nicio dezvoltare a științei nu este posibilă fără utilizarea logicii formale, iar logica dialectică, dacă nu se reduce la înșelăciune sofistică, prin ea însăși, fără a studia faptele, nu este capabilă să genereze cunoștințe semnificative. în științe.

Kant distinge între analitică și dialectică în așa fel încât prima este o „logică a adevărului” transcendentală pentru domeniul experienței, iar a doua apare sub forma unei „critici a vizibilității dialectice” [43, vol. 3, p. . 162; cf. Cu. 217, 336, 339], care dezvăluie contradicții-probleme în cunoașterea filozofică, le stabilește sensul și dezvăluie posibilitățile de rezolvare a acestora. Aceste funcții ale dialecticii trebuie adăugate la cele pe care, de fapt, el le remarca deja în analitica transcendentală și constă în clarificarea originii și funcționării categoriilor.

În caracterizarea sa a dialecticii transcendentale, Kant a separat doctrina iluziilor de teoria problematică a creșterii cunoștințelor filozofice. Ideea unității lor interne a apărut printre succesorii săi: Fichte, Schelling și Hegel au încercat să realizeze principiul conform căruia dialectica

1 Subliniind pericolul transformării logicii „generale” într-o logică „dialectică” a aparenței, Kant se opune exagerării funcțiilor sale de către raționalistul Leibniz.

deschide calea către sinteze dialectice semnificative și le pune în aplicare și nu numai că dezvăluie iluzii și avertizează împotriva repetarea lor. Kant însuși a făcut, fără să vrea, doar posibilitatea unor sinteze semnificative: „interes efectiv, contradictoriu” [43, vol. 3, p. 560] a rațiunii este capabilă să îmbrățișeze nu numai contrariile subiective și nu degeaba în experiență îmbrățișează, de exemplu, diversitatea „în conjuncție” [43, vol. 3, p. 562] cu uniformitate.

Conceptul de germen de activitate propriu-zis

transcendentală poate fi văzută în

Înțelegerea lui Kant despre amfibolism „raționament

ka”, în care confuzia utilizării transcendentale a conceptelor cu cele empirice provoacă tentația de a le folosi și în raport cu lucrurile în sine. Dar în deplină măsură „rațiunea” își dezvoltă propria activitate, diferită de activitatea „rațiunii”. Cert este că sinteza experienței pe categorii raționale suferă de incompletitudine: lumea transcendentă rămâne în afara ei. Iar în mintea omului, după Kant, există o nevoie ineradicabilă de o sinteză completă, adică de atingere a plinătății cunoașterii. Aceasta este o nevoie, „pentru minți, străduindu-se să finalizeze lucrarea „rațiunii”.

Aici ne aflăm față în față cu conceptul kantian de „rațiune” în sensul cel mai restrâns al cuvântului. Dacă „rațiunea” este capacitatea reală a minții de a cunoaște științifice categorice [43, v. 3,

Cu. 195], atunci „minte” este aspirația conștiinței gânditoare la plenitudinea sintezei științifice și, în acest sens, la idealul cunoașterii [vezi. 43, vol. 3, p. 356, 358; vol. 4, partea 1, p. G53]. Mintea realizează atracția minții către infinit, dar sperând totuși la finalizare, cercetare. Rațiunea se distinge prin capacitatea de a aduce faptele sub reguli și „dacă rațiunea este capacitatea de a crea o unitate de fenomene prin intermediul unor reguli, atunci rațiunea este capacitatea de a crea o unitate a regulilor rațiunii conform principiilor” [43]. .

vol. 3, p. 342]. Rațiunea dobândește funcții metateoretice, ale căror principii sunt așa-numitele „idei” transcendentale. Dar mai multe despre ei mai jos.

Cursul gândirii lui Kant în raport cu rațiunea este următorul: de fapt, acesta este același motiv, dar și-și pune sarcini diferite și, parcă, ridicându-se deasupra ei [vezi. 43, vol. 3, p. 392]. Cu această înțelegere, rațiunea și rațiunea sunt, parcă, „două trunchiuri” [43, vol. 3, p. 682]

Biblioteca „Runivers”

un singur „rezonabil”, adică gândire, abilitate, care se opune senzualității. Analiza transcendentală a realizat tot ceea ce este capabilă filosofia într-un sens pozitiv, pentru că a construit singura „ontologie” posibilă a rațiunii pentru lumea fenomenelor. Dar mintea se străduiește cu încăpățânare să cunoască lumea lucrurilor în sine, adică visează să depășească limitele științei raționale cu sarcinile sale destul de fezabile, dar înguste, să eșueze dacă scopurile pe care și le-a propus se dovedesc a fi imposibile. .

Kant a dezvoltat o doctrină detaliată, deși nu complet clară, a aplicațiilor rațiunii și rațiunii în cunoaștere. El evidențiază aplicațiile empirice, transcendentale și transcendentale ale rațiunii, ultimele două dintre aceste aplicații sunt și caracteristice rațiunii, înțeleasă în sensul restrâns al cuvântului. Kant face apel la toate aceste aplicații să fie strict distinse: „Rațiunea (ca capacitate de gândire în general.—I.N.) urmează o cale în aplicarea empirică și una complet diferită în aplicarea transcendentală” [43, vol. 3, p. 498].

Rațiunea se aplică empiric atunci când se aplică numai fenomenelor, adică obiectelor experienței actuale și posibile [om. 43, vol. 3, p. 301]. Aplicarea sa transcendentală este îndreptată asupra lucrurilor în sine, dar numai în limitele posibile pentru înțelegere, a căror respectare protejează împotriva amfibolismului și este ea însăși asigurată de faptul că lucrurile în sine sunt discutate numai în sens negativ, cu alte cuvinte, doar ca lipsă de minte. Putem spune că apare un concept transcendental al obiectelor transcendentale.În același sens, citim: „... putem numi cauza pur inteligibilă a fenomenelor în general obiect transcendental...” [43, vol. 3, p. . 453]. În ceea ce privește aplicarea transcendentă a înțelegerii, ea are loc atunci când uită de limitele sale și încearcă să cunoască lucrurile în sine în sens pozitiv. În acest caz, categoriile însele se transformă în noumene [cf. 43, vol. 4, partea I, p. 153], rațiunea se transformă în rațiune, iar această aplicare pentru amândoi este eronată. La aceasta se adaugă propoziția despre aplicarea adevărată, transcendentală a rațiunii, care constă în operarea regulativă a „ideilor”.

Biblioteca „Runivers”

Tipologia enunţată este oarecum ascunsă de impunerea asupra acesteia a conceptelor de regulativ şi constitutiv şi, în plus, de aplicarea imanentă a abilităţilor mentale. Ultimul dintre ei, imanent, are experiența ca domeniu de aplicare, motiv pentru care este numit imanent, adică inerent în ea, experiență.

Din cele spuse rezultă că folosirea imanentă coincide cu cea empirică atât pentru înțelegere, cât și pentru minte [vezi. 43, vol. 4, partea I, o. 369] Totuși, citim că „folosirea rațiunii pure, dacă nu există nicio îndoială că aceasta există, este doar imanentă; dar aplicarea condiționată empiric, care pretinde autocrație, este transcendentă...” [43, vol. 4, partea I, p. 327]. În acest caz, Kant înțelege prin „empiric” o aplicare empirică falsă; cu toate acestea, el încearcă să facă distincția între termenii „imanent” și „aplicație empirică”. În ceea ce privește utilizarea regulativă și constitutivă a abilităților mentale, prima dintre ele coincide cu utilizarea empirică (imanentă) transcendentală și cu semnificație transcendentală, iar a doua este identică cu cea transcendentală. Dar, din nou, Kant susține că „conceptele raționale pure nu pot avea decât o aplicare empirică, dar în niciun caz transcendentală...” [43, vol. 3, p. 305], adică aici, probabil, „transcendental” în sensul de „orientat transcendent”.

Deci, mintea operează cateshr-și-transcendentale igname ale științei și mintea - „idei”. Ce sunt ei? Acestea nu sunt idei în sensul lui Platon, dar „rațiunea” lui Kant nu este intelectul platonician cu cunoștințele sale intuitive. Dacă intuiția intelectuală există, notează Kant, atunci doar forurile în sine, dacă există [cf. 43, vol. 3, p. 308 și 325]. „Rațiunea” umană nu este capabilă să creeze adevărul în sine, iar „ideile” inerente acestuia nu sunt capabile nici să vadă esența lucrurilor, nici să le genereze, jucând rolul prototipurilor lor. În ceea ce privește rațiunea, intuiția îi poate fi atribuită doar în sens figurat, și anume ca capacitate de a alege corect o categorie care ar trebui operată într-un anumit caz cognitiv. Cu toate acestea, această clauză este de mică importanță.

Kant înțelege prin ideile transcendentale ale rațiunii pure categorii care sunt extinse până la gradul de aplicare necondiționată [vezi. 43, vol. 3, p. 392] şi tinzând spre cunoaşterea lucrurilor în sine. „Toată cunoașterea umană începe cu intuiții, trece de la ele la concepte și se termină cu idei” [43, vol. 3, p. 591]. Diferența dintre idei și categorii la Kant exprimă diferența calitativă dintre obiectele lor (pentru primul - lucruri în sine, pentru al doilea - fenomene) și dintre posibilitățile cunoașterii lor (lucrurile în sine sunt de necognoscibil, iar fenomenele sunt cognoscibile în sensul că pot fi ordonate prin intermediul unei categorii) . În cele din urmă, aceasta este diferența dintre cercetarea științifică și cea filozofică. Kant transformă independența relativă a construcțiilor filosofice în raport cu științele naturii și disciplinele matematice în absolută și reiese că, dacă utilizarea regulativă a categoriilor este capabilă să construiască știința, atunci aplicarea regulativă a ideilor nu poate construi filozofia teoretică. Se poate spune că ideile sunt categorii filozofice propriu-zise, dar spre deosebire de categoriile înțelegerii, ele nu afectează experiența și nu pătrund în sfera experienței. Sensul lor este în dorința de a pătrunde în această zonă, care nu poate fi încununată cu succes. „Ideile sunt concepte de perfecțiune, care, este adevărat, pot fi abordate, dar care nu pot fi niciodată pe deplin atinse” [43, vol. 6, p. 438-439]. Dacă luăm în considerare și alte semnificații ale lucrului în sine, cu excepția sferei idealurilor, atunci putem spune că ideile sunt regulatori ai procesului de cunoaștere a obiectelor transcendente, direcționând către stăpânirea evazivului, către rezoluție. a insolubilului. Conținutul ideilor sunt concepte, fiecare dintre ele „practic nu poate fi niciodată atins... și de aceea rămâne o problemă fără nicio soluție” [43, vol. 3, p. 359]. Dar ideile nu sunt în zadar, iar dacă duc într-o fundătură, atunci analiza lor ne permite să ieșim din aceeași fundătură.

Ideile desemnează doar conținutul ipotetic al lucrurilor în sine și numai din acest motiv nu pot fi identificate cu ele. Ele diferă și de categorii, iar Kant își imaginează această diferență în mijloacele terminologice ale sistemului său filosofic, după cum urmează. Dacă mintea atribuie lucrurilor în sine un conținut definit, atunci acesta este „teoreticul

zoom, nimic nu rămâne cu e;om, de îndată ce ne gândim la aceste obiecte prin intermediul categoriilor...” [43, vol. 4, partea I, p. 471] Cu alte cuvinte, apare o aplicare transcendentală a categoriilor rațiunii, adică ele sunt transferate în lumea lucrurilor în ambele forme constitutive, adică pretind că generează cunoaștere, imagine. Ca urmare, categoriile se transformă în noumene, iar acestea din urmă, în comparație cu noumenul deja familiar nouă ca concept al unui lucru în sine (care decurge din utilizarea transcendentală a rațiunii), sunt și mai misterioase. Cu toate acestea, în ceea ce privește categoriile-

noumene, aplicarea lor regulativă este posibilă. Se deosebeşte de aplicarea regulativă a categoriilor obişnuite, deoarece duce doar la faptul că categoriile-noumene nu mai sunt obligate să aibă proprietăţi transcendentale de care le lipsesc1. Vom înceta să ne încurcăm cu ghicitori, deși nu vom dobândi cunoștințe nici măcar despre amploarea propriei noastre ignoranțe. Dar există o altă, a treia posibilitate a utilizării regulative a categoriilor: ea se exprimă în faptul că unele dintre categoriile minții extind sfera acțiunii lor către lumea transcendentă ca un fel de principii de căutare. Acestea vor fi ideile.

Activitatea ideilor transcendentale începe cu întruchiparea în ele a anumitor iluzii ale rațiunii. Mintea, folosind puterea rațiunii, este eliberată de ele și atinge perspicacitatea [vezi. 43, vol. 3, p. 361]. Dar în acest fel rolurile lor se schimbă: el părăsește metapoziția pe care a ocupat-o anterior în raport cu rațiunea, i-o dă și cade sub controlul său. Dar nenorocirile minții se dovedesc a fi fructuoase: însăși operația de eliberare de iluzii o îmbogățește.

Kant distinge între iluzii empiric, logic și transcendental. Prima dintre ele provine „numai din influența imperceptibilă a sensibilității asupra minții” [43, vol. 3, p. 337], iar al doilea - din distorsiuni în aplicarea însăși regulilor activității raționale,

1 Aplicarea noumenală a categoriilor este caracterizată de Katz drept „problematică”. Aceasta înseamnă că relația lucrurilor în sine cu noi ar trebui înțeleasă ca un câmp de acțiune al conceptelor de reglementare. Totuși, ar fi greșit să concluzionăm de aici că, după Kant, „lucru în sine” în toate semnificațiile sale este doar un concept regulator. Faptul existenței sale în primul și al doilea înțeles pentru Kant este absolut incontestabil, în contrast cu caracteristicile pe care i le putem atribui.

Biblioteca „Runivers”

reieșind a fi o eroare directă de gândire.Iluzia transcendentală este inerentă minții și reprezintă iluzia ei inevitabil, care decurge din inconsecvența capacităților sale cu zona în care a încercat să acționeze.lumea lucrurilor-în-sine, astfel încât această iluzie poate fi numită și transcendentală în consecințele ei.Fie oricum ar fi, iluzia transcendentală trebuie să „difere în mod fundamental de toate cele sofistice se poate vedea germenul acelei linii de separare între erori și înstrăinarea adevărului în eroare, pe care Hegel a trasat-o mai târziu. în Fenomenologia sa a Spiritului.

Rezolvarea problemelor cuprinse în ideile rațiunii pure înseamnă depășirea iluziilor transcendentale și prăbușirea ontologiei ca știință filozofică teoretică, ceea ce, potrivit lui Kant, pune capăt tuturor metafizicii anterioare și deschide calea unui nou tip de metafizică. , pentru care nu contează ce este lumea lucrurilor în sine, ci cum ar trebui să o considerăm, în interesul vieții noastre. încercând să o deschidem

Ideea psihologică a minții pure este cosmologică, există o comunalitate și unitate internă, „mintea pură prin ele aduce toate cunoștințele sale

într-un sistem” [43, v 3, p. 365] scopul de a sintetiza experiența cu cunoașterea lucrurile în sine

se află în fiecare detaliu

Această eroare, potrivit lui Kant, are loc în cele trei idei ale rațiunii pure - psihologică și teologică.

1 La Kant însuși, această linie de demarcație este conturată prin intermediul unei distincții terminologice între două tipuri de contradicții logice - Widerspruch și Widerstreit [vezi 43, vol. 3, pp. 404, 410 etc.]

ect, integritatea lumii aparențelor și a lumii lucrurilor în sine, presupusa sursă ultimă a existenței tuturor lucrurilor. Prin urmare, sunt dezvăluite trei tipuri de idei transcendentale, „dintre care prima conține unitatea absolută (necondiționată) a subiectului gânditor, al doilea - unitatea absolută a unui număr de condiții ale fenomenelor, iar al treilea - unitatea absolută a condițiilor tuturor obiectelor gândirii în general” [43, vol. 3, p. 363].

În conformitate cu apriorismul său, Kant deduce mai degrabă artificial aceste trei idei din cele trei tipuri de inferențe pe care le împrumută din clasificarea lor formal-logică tradițională.o înclinație pentru o arhitectonica armonioasă a doctrinei filozofice, pe care a dezvoltat-o nu fără influența Wolfianilor Knutzen. și Baumgarten. După tipurile de raționament categoric, ipotetic și disjunctiv, Kant postulează existența ideilor - problemele sufletului, ale lumii și ale lui Dumnezeu. Cu toate acestea, aceste trei idei au fost discutate în scrierile filozofice ale școlii Wolffian.

goluri substanțial simple și indivizibile, unice și personale, imateriale și nemuritoare care stau la baza apercepției transcendentale . Aceasta este ideea sinelui transcendent pe care cartezienii și wolfienii o susțineau și pe care teologii încearcă în mod constant să o convingă de existența lui.

Kant arată că argumentele în favoarea existenței unei substanțe sufletești nu rezistă criticilor, întrucât în multe cazuri se bazează pe paralogism (concluzie falsă), în care termenul „subiect” este luat în premise diferite în sens diferit. . Latura epistemologică a acestei erori logice constă în identificarea incorectă a diferitelor concepte ale subiectului între ele. Kant evidențiază trei astfel de concepte. În lucrarea sa despre răul radical în natura umană, Kant explorează în mod specific acest tip de subiect. În al doilea rând, el acceptă existenţa unui subiect epistemologic de activitate aperceptivă. Acestea sunt jurnalele

„Eul” fizic este apercepția transcendentală deja familiară nouă, care cunoaște subiectul a priori în general. În cele din urmă, în al treilea rând, introduce conceptele de „personalitate inteligibilă”, adică „subiectul transcendental” dorit.

Deci, există subiecte empirice, transcendentale și transcendentale. Ele corespund la trei tipuri diferite de libertate la Kant, dar nu există o corespondență exactă între această „trinitate” și cele trei părți principale ale Criticii Rațiunii Pure: la urma urmei, în estetica transcendentală operează un subiect transcendental, nu un subiect empiric. Potrivit lui Kant, toate cunoștințele noastre despre activitatea mentală se referă numai la subiectele empirice și transcendentale. Empiric suntem conștienți de noi înșine, dar nu ne cunoaștem esența. Se poate spune, de asemenea, că noi cunoaștem „eu”-ul nostru așa cum ni se arată în procesele de experimentare-®sentimente interne și cunoaștere, dar nu așa cum este în sine. „Ne contemplăm pe noi înșine numai în măsura în care noi înșine acționăm asupra noastră din interior... conștientizarea de sine este departe de a fi cunoaștere de sine...” [43, vol. 3, p. 208 și 209]. Categoria „substanță” și conceptele de „simplitate” și „indivizibilitate” nu sunt aplicabile subiectului transcendental, iar „imaterialitatea” și „nemurirea” sufletului nu sunt observate în experiență. O încercare de a percepe intuitiv esența „eu” poate ajuta și aici, așa cum a demonstrat deja Hume. „Contemplarea nu mă poate duce niciodată dincolo de experiență” [43, vol. 3, p. 389].

Concluziile lui Kant despre soarta ideii psihologice sunt mai ample decât concluzia despre imposibilitatea unei psihologii „raţionale” ca ştiinţă. Recunoscând că această idee în interpretarea sa se abate de la naturalism și fatalism [vezi. 43, vol. 4, partea I, p. 187-188], o îndreaptă în același timp împotriva dogmei creștine. Istoricul catolic al filosofiei Hirschberger se plânge că în lumea noastră reală, ca urmare a unui astfel de raționament, nu mai este loc pentru „sufletul” teologilor. „Kant stoarce întreaga realitate a sufletului în transcendența sa” [168, S. 301]. Dar rămâne posibilitatea unei interpretări regulative a ideii psihologice: ne-am comportat în așa fel încât

1 [Vezi 43, vol. 6, p. 191] Uneori, pe lângă apercepția transcendentală, cercetătorii evidențiază un alt concept al subiectului epistemologic la Kant – un sens interior „pur” al timpului [cf. 43, v. 3, p. 205]

de parcă am avea un suflet, iar întrebarea rămâne ce ne poate oferi această regulativitate atunci când este aplicată etic.

Ideea cosmologică privește problema lumii ca ansamblu de condiții pentru existența tuturor fenomenelor în ansamblu. Pe vremea lui Kant, în Ger-problematica „raționalului” cosée rezumă în sensul încercărilor.

Ideea cosmologică a rațiunii pure și antinomia ei

mania a fost mologie, și este trecerea de la condiționat în experiență la necondiționat, absolut, original. „Ideile cosmologice, așadar, se preocupă de totalitatea sintezei regresive și sunt îndreptate în antecedentia, și nu în consequentia” [43, vol. 3, p. 393]. Aici vorbim despre ideile cosmologice deja la plural: Kant evidențiază patru dintre ele, corespunzătoare la patru grupuri de categorii, continuând astfel să rămână în cadrul principiului leibnizian, care permite derivarea sensului din logic. El încearcă să justifice

numărul lor este limitat de faptul că aceste patru idei care alcătuiesc sistemul lor acoperă, în principiu, problematica diversității fenomenelor - completitudinea adăugării, diviziunii, apariției și dependenței existenței lor [vezi. 43, vol. 3, p. 396].

Fiecare dintre cele patru idei cosmologice are propria sa antinomie, adică o anumită aserțiune (teză), care este dovedită cu aceeași forță de persuasiune ca și afirmația logic opusă (antiteză). Și întrucât A și non-A sunt la fel de demonstrate, aceste afirmații nu pot fi utilizate științific. Primele două antinomii sunt numite „matematice” nu în sensul că se referă la contradicții în matematică, ci în aceea. că vorbesc despre parametri spațio-temporali „omogene” și măsurabili cantitativ ai   lumii

tinomiile sunt numite „dinamice” în acest sens. că afectează caracteristicile calitative profunde ale lumii. La pagina 92 sunt date celebrele antinomii ale rațiunii pure ale lui Kant.

Kant nu a fost primul din istoria gândirii filozofice care a formulat întrebări epistemologice într-un mod „îndreptat” antinomic. Să ne amintim numele lui Zenon din Elea, sofistul Gorgias, Socrate, Aristotel ca autor al Topics, precum și Pierre Abelard, Nicholas din

Biblioteca „Runivers”

Matematică 1 2 „Lumea are un început în timp și este limitată și în spațiu” „Lumea nu are începuturi în timp și limite în spațiu, este infinită atât în timp, cât și în spațiu”
„Orice substanță complexă din lume este formată din părți simple și, în general, există doar simplu sau ceea ce este compus din simplu” „Nici un singur lucru complex din lume nu este format din părți simple și, în general, nu există nimic simplu în lume ”
Dinamic   : 4 "Cauzalitatea conform legilor naturii nu este singura cauzalitate din care pot fi deduse toate fenomenele din lume. Pentru a explica fenomenele, este necesar să se admită cauzalitatea liberă" "Nu există libertate, totul se întâmplă în lumea numai după legile naturii”
„O esență absolut necesară aparține lumii fie ca parte a ei, fie ca cauză a ei.” „Nicăieri nu există o esență absolut necesară – nici în lume, nici în afara lumii – ca cauze ale ei”

Schema 5 Antinomiile ideilor cosmologice în dialectica transcendentală a lui Kant sau antitezele sale transcendentale Tezele sunt date în partea stângă a tabelului, antitezele sunt în dreapta

Cuza, Giordano Bruno și Pierre Bayle. Este puțin probabil ca Kant să fi acordat atenție conceptului de paradox al lui Diderot. Dar numai cu Critica rațiunii pure începe studiul contradicțiilor cunoașterii în cadrul dialecticii iluziei și adevărului, aparenței și esenței.

Trebuie subliniat în continuare că tocmai problema antinomiilor a servit drept imbold la faptul că în 1769-1770. o schimbare radicală a avut loc în viziunea lui Kant asupra lumii – a avut loc cu doi ani înainte ca acesta să citească scrierile epistemologice ale lui Hume. În scrisoarea deja amintită către H. Garve (1798), Kant se referă la enorma impresie pe care i-a făcut-o antinomia libertăţii de care a realizat; în timp ce își pregătea disertația de profesor (1770), el a întâlnit paradoxuri ale infinitului, care coincid, în special, cu a doua sa antinomie. Era în 1768-1770. Kant a recitit materialele controversei dintre Leibniz și Newtonianul Clark, în care era vorba doar despre problemele numite mai târziu de el, Kant, antinomii. Cât despre Hume, de exemplu, a treia antinomie

Kant (despre „cauzalitatea liberă”) a fost atins în Dialogurile despre religia naturală, iar referiri la acest eseu humean, tradus în germană în 1779-1780, se găsesc în Prelegerile lui Kant despre doctrina filozofică a religiei, referindu-se la În anii 1890. și publicată la Leipzig în 1817, „Antinomia dependenței lumii de prima cauză (deist Cleanthes) și eternă determinare cauzală, determinatio in infi-nitiim (naturalistul Philo) este rezolvată ca a patra antinomie a lui Kant” [189]. , S. 135].

Kant a caracterizat diferența dintre antinomii și erorile logice formale obișnuite în conformitate cu conceptul de diferență dintre iluzia transcendentală și cea logică. La urma urmei, primul dintre ele „provoacă nu un aspect nefiresc, care dispare imediat de îndată ce îl observăm, ci unul firesc și inevitabil, care încă ne încurcă (tăuscht), deși nu mai înșală (betrügt) și, deci, , poate deveni, adevărat, inofensiv, dar nu poate fi niciodată eradicat” [43, vol. 3, p. 400] Iluzia transcendentală este cea care duce la apariția antinomiilor și numai rezoluția acestora din urmă înseamnă triumful utilizării regulative, adevărate, a rațiunii asupra utilizării sale eronate, transcendente.

După cum vom vedea, „rezolvarea” antinomiilor a lui Kant este departe de a le depăși cu adevărat și suferă de o profundă calitate metafizică. Totuși, conceptul de aplicare regulativă a rațiunii anticipează parțial esența dialectică a interpretării euristice a antinomiilor ca ghid pentru cercetător, urmărindu-l să găsească modalități de realizare a unei sinteze reale, în loc să dovedească valabilitatea presupusă absolut identică și completă. a tezei şi antitezei. Prin urmare, Kant a scris că antinomiile rațiunii pure sunt „amăgirea benefică” [43, vol. 4, partea I, p. 438, cf. vol. 3, p. 534 și 571 etc. 6, p. 126]. Totuși, Kant însuși s-a ocupat mai întâi cu tocmai dovezile indicate, de fapt, impracticabile.Rezolvarea antinomiilor, la care apoi procedează, este departe de a fi o sinteză reală și, după cum se dovedește, nu este deloc o sinteză.

Oricum ar fi, Kant a avut dreptate când a refuzat să considere expresii precum „A și nu-A” drept adevărate și le-a considerat „subliniate” din punct de vedere antinomic.

Probleme. Desigur, rezoluția regulativă a antinomiilor este destul de aproape de interpretarea lor în sensul de enunțuri complexe „ca adevărate”, dar totuși nu coincide cu aceasta. Astfel, antinomiile nu sunt adevăruri, ci probleme. În fața noastră este „o aplicare ipotetică a rațiunii bazată pe idei [considerate] ca concepte problematice” [43, vol. 3, p. 555]. Ipoteticitatea regulativă și natura problematică a lui Kant nu se transformă niciodată într-o stabilire fermă a adevărului, iar antinomiile sale sunt străine de rolul unei etape pe calea deplasării de la adevărurile relative la cele absolute. Astfel, antinomiile lui Kant au următoarea structură în cinci trepte: iluzia transcendentală —>■ formularea antinomiilor demonstrarea tezelor și antitezelor rezolvarea antinomiilor aplicarea regulativă a ideilor transcendentale.

În ce măsură sunt semnificative în conținutul lor antinomiile lui Kant? Fără îndoială că problemele filozofice cu adevărat fundamentale și-au găsit expresia în ele, deși sunt departe de a le epuiza pe toate. Fiecare dintre ele este o astfel de întrebare, „pe care fiecare minte umană trebuie neapărat să o întâlnească în progresul său” [43, vol. 3, p. 400]. Antinomiile ideii cosmologice concentrează istoria veche de secole a luptei dintre cele două tendințe filosofice principale de mult timp care a trecut de la Zenon din Elea. În general, tezele antinomiilor reprezintă punctul de vedere idealist, iar antitezele punctul de vedere al materialismului metafizic, dar a doua antinomie poate fi interpretată în moduri diferite, în funcție de ceea ce se înțelege prin „părțile simple” inițial: atomii lui Democrit sau monadele lui Leibniz. În prima antinomie, teza este formulată în spiritul doctrinarilor religioși ortodocși, iar antiteza corespunde gândirii materialiste libere, dar studiul surselor acestei antinomii duce la un rezultat oarecum neașteptat.

După cum a arătat istoricul de filozofie libanez Al-Azm, teza primei antinomii este derivată din doctrina deistă a timpului și spațiului a lui Newton, iar antiteza din conceptul speculativ corespunzător al lui Leibniz. Cu toate acestea, partea cea mai puternică, dialectică a acestei concepții este prezentată aici - propoziția despre imposibilitatea timpului și spațiului în afara și independent de realitate.

entități reale, deși departe de a fi argumentate în cel mai puternic mod [cf. 124, pp. 152-153] H

Ciocnirea diferitelor poziții filozofice în antinomiile rațiunii pure atinge un grad extrem de tensiune, astfel încât lumina unei contradicții cu adevărat dialectice fulgeră. În conflictul antagonic al tezelor și antitezelor se coace un conținut dialectic mare, iar o parte din acest conținut este relevat de Kant. Doar o parte, pentru că acest conflict nu găsește o soluție semnificativă în Kant și, prin urmare, o „ieșire" în realitatea obiectivă reală.

Iluzia transcendentală nu ar fi așa dacă tezele și antitezele antinomiilor nu ar fi în mod egal și, în plus, pe deplin demonstrative. Desigur, dacă s-ar dovedi absolut fără, ar putea trece la următorul, chiar

Dovezi ale tezelor și antiteze ale antinomiilor matematice

Nu

cu reproș, apoi Kant la veriga de sus în structura antinomiilor. Dar toate trebuie dovedite fără cusur în măsura în care cel care face acest lucru nu ia pozițiile filozofiei dualiste a lui Kant. În acest caz, el, confruntat cu o situație paradoxală, va fi nevoit să caute o ieșire dintr-un singur mod, și anume, trecând pe pozițiile acestei filozofii. Aceasta este intenția lui Kant.

Dar trebuie să admitem că Kant nu a reușit să dovedească tezele și antitezele, în cele mai multe cazuri sunt insuportabile din punct de vedere logic, deși uneori sunt complicate. De regulă, Kant încearcă să demonstreze apago-gicheski, adică din contra.

Să luăm teza primei antinomii. Kant o dovedește făcând referire la faptul că, dacă admitem contrariul, adică neînceputul lumii în timp și nelimitarea ei în spațiu, atunci fiecare moment de timp ar completa fluxul infinitului, iar acest lucru este incredibil. El argumentează în mod similar despre spațiu: prezența extinderii sale nelimitate ar însemna existența infinitului real, iar acest lucru este la fel de improbabil.

1 Este curios că Toma d'Aquino a considerat afirmaţiile despre finitul şi infinitatea timpului şi spaţiului ca fiind la fel de nedemonstrabile.

Biblioteca „Runivers"

Această dovadă este greșită. Când Kant concluzionează că „o serie infinită a lumii trecute este imposibilă" [43, vol. 3, p. 404], el înlocuiește conceptul de neînceput al lumii cu conceptul de incompletitudinea ei, indicând absența în seria numărării numerice nu a începutului, ci a xinturilor. Dar la urma urmei, nu este nimic imposibil din punct de vedere logic în faptul că înaintea oricărui moment fix dat, eternitatea a trecut sub forma unei raze de timp limitată unilateral de prezent. Kant nu observă acest lucru deoarece gândul său se mișcă aici într-o direcție tradițional raționalistă și identifică în mod eronat o succesiune infinită de intervale de timp cu conștientizarea subiectului asupra acestei secvențe, care își găsește

expresia într-o succesiune de acte de numărare. A treia dintre aceste secvențe este de fapt irealizabilă în realitate, în timp ce prima există obiectiv și indiferent dacă ultima dintre ele este posibilă sau nu. După ce a înlocuit succesiunea timpului cu succesiunea numărării timpului, pe această bază falsă, el a început să deducă incompletitudinea curgerii timpului din faptul că nu are începutul său și a început să considere incompletitudinea ca o expresie a imposibilității existenței. a infinitului. În plus, Kant a transferat în mod nerezonabil argumentul despre fluxul timpului „pur" în procesul existenței lucrurilor în timp.

La fel de insuportabilă este și dovada celei de-a doua părți a tezei primei antinomii, unde Kant apelează din nou la imposibilitatea numărării tuturor părților spațiului, adică „considerând sinteza consecventă a părților lumii infinite ca fiind completă" [43, vol. 3, p. 406]. Aici subiectivismul punctului de plecare al demonstrației lui Kant este și mai evident: se pune întrebarea despre ce „ne putem imagina" [43, vol. 3, p. 404], și nu despre ceea ce există de fapt. În conformitate cu această atitudine, Kant, într-o notă la teza primei antinomii, afirmă că „nici o valoare infinită nu este posibilă" [43, vol. 3, p. 408], adică neagă existența infinitului actual.

Dar cursul dovezii relevă și altceva decât subiectivismul raționalist. În esență, prima antinomie a lui Kant indică o dialectică paradoxală a finitului și infinitului. Dacă dăm acestei antinomii un caracter pur matematic, atunci ea aduce astăzi în grosul disputelor în jurul diverselor

tipuri de infinit în teoria mulțimilor. Dacă, dimpotrivă, îi dăm un caracter direct fizic, atunci aceasta duce la problema existenței stărilor inițiale ale megagalaxiilor, a curburii universului etc.

Acum despre dovada antitezei primei antinomii. Kant consideră că spațiul complet neumplut și timpul gol sunt egale cu nimic, ceea ce înseamnă că ele nu există și nu pot limita lumea. Dar referirea la teza anticilor eleatici și sofiști că „non-ființa nu există" nu poate servi drept argument suficient, deoarece nu se poate identifica golul fizic cu neființa. Timpul fără lumea corporală, în afară și în afară de ea, chiar nu există (cum, de altfel, vidul fizic absolut nu există), dar nu pentru că este „gol", ci pentru că timpul și spațiul sunt formele existența materiei. Kant se referă și la faptul că în timpul „gol" apariția lucrurilor este imposibilă pentru că „nici o parte a unui astfel de timp, în comparație cu o altă parte, nu conține condiții de existență, diferite de condiția de inexistență..." [43, v. 3 , Cu. 405]. Cu alte cuvinte, el folosește situația „măgarului din Buridan": toate momentele de timp sunt într-o poziție complet egală și nu există motive în favoarea ca lumea să apară tocmai într-un moment al trecutului, și nu altul . . Dar nu se poate ajunge departe cu asemenea trucuri... Desigur, antiteza primei antinomii este încă adevărată, dar corectitudinea ei se realizează prin plenitudinea practicii umane și a cunoștințelor științifice, la care Kant nu se referă aici.

Teza celei de-a doua antinomii matematice, care afirmă limita de divizibilitate a particulelor sau indivizibilitatea oricărei substanțe, inclusiv spirituale, este dovedită de Kant prin considerații semantice artificiale: tot complexul este format din părți simple, iar dacă presupunem că există nici unul, atunci nu ar fi nimic complicat, căci „am eliminat mental orice adunare” [43, vol. 3, p. 410]. În rationamentul acestei teze, Kant pleacă în avans de la ideea scolastică a „simplităţii” oricărei substanţe, iar tot ceea ce este simplu (şi, prin urmare, sufletul) este indestructibil.

Situația este mai favorabilă cu antiteza celei de-a doua antinomii, care afirmă divizibilitatea infinită a tuturor lucrurilor existente. Kant se referă la faptul că nimeni nu a găsit vreodată o simplitate absolută.

iar tot ceea ce este extins este, în principiu, divizibil, din care, de altfel, rezultă că sufletul nu poate fi indestructibil, etern și nemuritor. Întrucât Kant pornește din universalitatea geometriei lui Euclid și din continuum-ul inerent acesteia, această demonstrație are greutate, deși, așa cum recunoaște el însuși, „are un caracter pur matematic” {43, vol. 3, p. 415]. Se poate reproșa filosofului vagitatea conceptului de „simplitate” cu care operează și faptul că, în consecință, nu distinge între „simplu”-indivizibil și „simplu” în sensul constituentului. parte [vezi. 141, S. 79]. Hegel a tratat și mai strict demonstrația antitezei celei de-a doua antinomii, afirmând că „în general, aici nu există nicio dovadă, ci doar o presupunere” [28, vol. 1, p. 267]. Și totuși, argumentul lui Kant în favoarea antitezei celei de-a doua antinomii este serios și, de fapt, duce la dialectica reală a lumii din jurul nostru: lucrurile care o compun au limite relative la fiecare diviziune și sunt de asemenea infinit divizibile, sunt discontinue și continue. Această dialectică este dezvoltată de Hegel, de fapt, urmându-l pe Kant, recunoscând (deși în mod inconsecvent) existența unor puncte cheie ale relativității discrete a structurii materiei L A doua antinomie a lui Kant are un caracter dialectic, iar în zadar X Wessel își susține doar teza. [221, p. 310].

Când ne referim la antinomii dinamice, apar unele ambiguități. Nu este complet clar despre ce este vorba despre a treia antinomie. Teza pare să vorbească despre originea lumii, dar apoi

Kant argumentează ca și cum s-ar fi preocupat aici de problema prezenței „cauzelor libere” într-o lume deja existentă. În antiteză, totuși, este înaintată o propoziție fie despre libertatea umană, fie despre o „cauză liberă” în afara lumii. Dar în acest caz, dovada egală a tezei și antitezei (dacă se poate realiza așa ceva) nu dă naștere deloc la nicio antinomie, deoarece teza și antiteza tratează subiecte diferite. Și numai din natura dovezilor date de Kant, și apoi soluția pe care o propune acestei antinomii, devine clar că este vorba despre dacă există de fapt

Dovezi ale tezelor și antitezelor antinomiilor dinamice

1 Acum, în teoria particulelor elementare, fizicienii se confruntă cu faptul că aceste particule sunt capabile să se împartă în... ele însele sau să dea naștere la particule calitativ diferite.

viabilitate, un anumit început liber (de îndată ce este „liber”, este tocmai începutul) sau nu există. A treia antinomie privește dialectica libertății și cauzalitatea strictă. În a patra antinomie, întrebarea dacă există o „ființă absolut necesară”, adică Dumnezeu, ascunde problema contingenței și necesității. Este greu să fiți de acord cu comentatorul N. Kemp Smith că a patra antinomie este de prisos, deoarece prin „esență absolut necesară” © se înțelege același lucru cu „cauzalitate prin libertate” în a treia antinomie: la urma urmei, raportul dintre necesitatea şi întâmplarea constituie şi o problemă antinomică1

Kant întemeiază demonstrarea tezei celei de-a treia antinomii pe faptul că presupunerea lanțurilor de conexiuni cauzale care se extind în trecutul infinit ar aduce cu sine, parcă, o contradicție logică. Dar nu există nicio contradicție aici. Adevărat, Kant se referă la faptul că acceptarea infinitului cauzal ne lipsește de completitudinea sintezei, dar, făcând aceasta, se referă la modelul de gândire conținut în dovada destul de șubredă a tezei primei antinomii. Kant neagă dependența dovezii sale a antinomiei a treia față de proba primei: „... vorbim aici despre primul început absolut nu în raport cu timpul, ci în raport cu cauzalitatea” [43, vol. 3, p. 422], dar structura logică a raționamentului său este literalmente aceeași ca înainte. Pe de altă parte, în explicațiile sale la antiteza celei de-a treia antinomii, el însuși subliniază o astfel de dependență.

În demonstrarea acestei antiteze, Kant se referă în mod justificat la faptul că includerea libertății absolute în legăturile cauzale ale naturii (nu contează aici: ca inițială sau ca una dintre verigile ulterioare ale acestor legături) ar face unitatea experienței. imposibil și ar introduce haos în el. Totuși, pornind de la punctele de vedere ale lui Kant însuși, i-a fost suficient să se refere aici la prevederile analiticii sale transcendentale: la urma urmei, acolo era deja recunoscut că toate fenomenele naturale sunt supuse legii cauzalității fără nicio excepție. Un alt lucru este mai important: este suficientă referirea la care recurge aici? Ar fi suficient doar cu condiția ca să putem vorbi despre existența doar a libertății „pure”, și nu de alta. În această antiteză, Kant argumentează la nivelul materialismului metafizic al secolului al XVIII-lea, pentru care „libertatea” însemna doar demonul .

cauzalitate și arbitrar (cu excepția cazului în care se înțelege „libertatea” ca necesitate recunoscută). În plus, Kant face apel la antiteza primei antinomii: „Dacă nu admiti nimic din lume care să fie matematic primul în timp, atunci nu trebuie să cauți nici primul din punct de vedere dinamic în raport cu cauzalitatea” [43, vol. 3, p. 421 și 423]1.

Și, în sfârșit, despre ultima, a patra, antinomie. În structura sa logică, este similar cu predecesorul său, deși dovada tezei sale este poate „singura pe care Kant a condus-o parțial în mod direct” [101, partea I, p. 532]. Pretinzând că trebuie să existe o cauză absolută pentru toate schimbările ulterioare din lume, el repetă argumentul în favoarea tezei celei de-a treia antinomii, care acum se dovedește a fi cel mai aproape de a reproduce argumentul cosmologic în favoarea existenței lui Dumnezeu. . În consecință, se bazează pe șirul gândirii în antiteza celei de-a treia antinomii și pe demonstrarea ultimei antiteze: începutul tuturor legăturilor cauzale, dacă ar exista astfel, nu poate fi el însuși fără cauză, nu ar fi mai necesar decât toate celelalte. legături ale acestor conexiuni, iar în acest sens s-ar dovedi a fi „aleatorie”. Formulările nu foarte clare ale celei de-a patra antinomii corespund, de asemenea, unor dovezi vagi ale antitezei sale: Kant folosește aici „aleatoriu” în sensul „arbitrarității alegerii” și „egalitatea gradelor de necesitate”, în timp ce „necesar” înseamnă, ca în mulți teologi, „spontan fără cauză”.

Interesant, din punctul de vedere al interpretării contradicțiilor antinomice, remarca lui Kant că în a patra antinomie „dăm peste un contrast ciudat: din același argument în teză se deduce existența esenței primordiale, iar în antiteză, cu aceeași rigoare, inexistența ei” [43, vol. 3, p. 429]. Acest „contrast” provine din faptul că în teza acestei antinomii, Kant a abandonat proba apagogică; spune despre incorectitudinea dovezii tezei. Kant însuși vrea

1 În plus, se găsește o relație directă între dovezile tezei și antiteză în cadrul aceleiași – a treia – antinomie, ceea ce intră în conflict cu principiul general al construirii antinomiilor al lui Kant. Pe de altă parte, apare o nouă situație paradoxală: dacă considerăm teza dovedită, atunci demonstrarea antitezei se dovedește a fi falsă, iar dacă presupunem că antiteza este dovedită corect, atunci demonstrarea tezei este inacceptabilă deoarece din aceasta.

Biblioteca „Runivers”

a spune că acest „contrast” apare nu din cauza unor erori logice, ci din cauza inconsecvenței profunde a minții, dar exemplul dat de el în explicarea antitezei nu dovedește deloc acest lucru: El se referă la două concluzii reciproc opuse. din faptul că Luna, în mișcarea ei în jurul Pământului, o înfruntă mereu cu aceeași latură, dar alegerea unuia dintre cele două răspunsuri (Luna se rotește sau nu se rotește în jurul axei sale) depinde aici de punctul de vedere. al observatorului, iar dacă este ales cu siguranță, atunci răspunsul va fi complet lipsit de ambiguitate.

Concluzia generală este următoarea: Kant nu a reuşit să demonstreze tezele şi antitezele antinomiei aproape de valabilitatea lor deplină. Dar, în același timp, intenția lui era profundă: o justificare complet egală și absolut completă nu putea avea loc decât în condiția indispensabilă ca toate cele patru antinomii să apară în raport cu o anumită lume unificată, care se pretează la „dogmatic”, adică idealist. (în teze), apoi „empiric”, adică interpretare materialistă (în

antiteze). Dar respectarea exactă a acestei condiții este deja imposibilă, deoarece două interpretări filozofice reciproc opuse schimbă semnificativ sensul termenilor „lume”, „început”, „cauză”, etc. folosiți în ei. Prin urmare, atunci când Kant caută o cale radicală din antinomii, prin folosirea distincțiilor sale fundamentale între cele „două” lumi – fenomene și lucruri în sine – el indică indirect prin aceasta ireconciliabilitatea reciprocă a celor două tendințe filozofice principale. Comentatorii admit că „formularea de la nota la antiteza celei de-a treia antinomie este cu adevărat apropiată de ateism” [122, S, 381], în timp ce teza celei de-a patra antinomii constituie punctul culminant al punctului de vedere religios-idealist. Nu este de mirare că antinomiile lui Kant nu au lăsat indiferenți pe niciunul dintre filozofii importanți care au urmat până în prezent.

După cum am văzut, fără a exclude antiteza celei de-a doua antinomii, antitezele și tezele considerate au rămas nedemonstrate de Kant (chiar ținând cont de condiția de mai sus). Dar asta nu înseamnă că toate sunt false. Și tezele sunt parțial adevărate, dar cu condiția ca ele să nu fie înțelese pur metafizic: etf înseamnă că o parte din adevăr relativ este, de asemenea, conținută în teze,

Biblioteca „Ruivers”

cel puțin în al doilea și al treilea, când sunt luate în unitate cu antitezele corespunzătoare, iar termenii „simplitate” și „libertate” incluși în ele sunt înțeleși în spiritul materialismului dialectic.

Și unde este remediul salvator, Permisiunea care ar scoate, în opinia antinomiei lui Kant? mintea din fundături antinomice? El afirmă că „însăși soluția acestor probleme nu poate fi găsită în experiment...” {43, vol. 3, p. 446]. El promite soluția dorită doar cu prețul acceptării depline a premiselor agnosticismului, apriorismului și dualismului său. Și de aceea Kant a considerat antinomiile sale una dintre dovezile corectitudinii idealismului transcendental. „... Prin antinomii, putem demonstra indirect idealitatea transcendentală a fenomenelor” [43, vol. 3, p. 461; qp. 218, S. 515]. În realitate, însă, se întâmplă opusul: atunci când Kant simte precaritatea argumentului său, ancora sa de mântuire constă în simpla postulare a principiilor filozofiei sale și în trimiteri repetate la aceste postulate, așa cum se presupune că sunt deja dovedite. Dar sunt antinomiile rațiunii pure necesare într-un asemenea caz pentru construcția filosofiei lui Kant?

Răspunsul la această întrebare este dat de o serie de comentatori în sens negativ (și merg pe un astfel de răspuns cu atât mai ușor cu cât dialectica este neplăcută pentru mulți teoreticieni burghezi ai zilelor noastre). Deoarece soarta antinomiilor matematice este deja predeterminată de estetica transcendentală, iar răspunsurile lui Kant despre antinomiile dinamice provin direct din analitica transcendentală, atunci toate eforturile sale de a demonstra dovezile tezelor și antitezelor par de prisos și chiar imposibile: „... soluția antinomiilor se întoarce în mod clar împotriva propriei dovezi, deoarece Kant admite că antitezele sunt importante pentru cunoașterea fenomenelor și că în lumea aparenței cunoașterea științifică respinge tezele, rămâne de neînțeles cum a fost posibil mai devreme, într-un mod

pur teoretic, ca în mod egal. dovediți atât tezele, cât și antitezele” [24, p. 85]. Pe de altă parte, dacă dovezile lor ar fi impecabile, atunci soluțiile epistemologice ale antinomiilor propuse de Kant s-ar dovedi a fi de prisos, nefondate și false.

Calea de ieșire din această contradicție a filozofiei lui Kant este aceea că, potrivit însăși intenția autorului său, dovada

Biblioteca „Runivers”

Cele două teze și antiteze nu pot și nu trebuie să fie complet invulnerabile. Am atras deja atenția asupra acestui lucru. Dar un alt lucru este important: prin antinomiile sale, Kant a vrut să sublinieze inconsecvența procesului de studiu a problemelor categorice profunde, care se dezvăluie de fiecare dată când categoriile sunt văzute ca ceva mai mult decât un simplu instrument de ordonare a experienței.

Kant bazează principiul general al rezolvării antinomiilor sale pe anumite considerente logice. Ele constau în folosirea diferenței dintre opozițiile contradictorii (Kant le numește ^anlitice^) și contradictorii (în terminologia sa „dialectică”) opoziții între judecăți. Cu contradictoriu ™, una dintre părțile la contradicție complet, dar fără nicio precizare, o neagă pe a doua dintre părți și aici funcționează legea mijlocului exclus. Cu contraralitate, negația se realizează în așa fel încât rezultatul ei să conțină ceva pozitiv, iar legea mijlocului exclus își pierde forța, pentru că este posibilă și o altă judecată, a treia, tot opusă primei. Tezele și antitezele antinomiilor matematice sunt contra-opuse între ele. , pentru că pe lângă faptul că indică ceea ce nu este lumea, indică și ce este ea” [43, vol. 6, p. 254]. Contraopoziţia seamănă pe departe cu cea dialectică propriu-zisă, întrucât negaţia în ea înseamnă trecere în altul (după Hegel: în altul). Întrucât contra-contradicțiile admit o „a treia” stare de fapt, diferită atât de cea care este afirmată în teză, cât și de cea care se presupune a fi contrară tezei prin antiteză, Kant dorește să folosească această „a treia” posibilitate. În același timp, realizarea acestei posibilități pentru antinomiile matematice și dinamice este realizată de el în moduri diferite: în primul, după clarificări, el declară ambele judecăți, adică teze și antiteze, ca fiind false, iar în al doilea, în anumite condiții, ambele sunt adevărate. Kant exprimă acest lucru în felul următor: în antinomiile de primul tip disputa este „respinsă”, iar în antinomiile de al doilea tip este „rezolvată” [cf. 43, vol. 3, p. 476].

Biblioteca „Runivers”

Condițiile unei astfel de „așezări” și, în general, a „a treia” soluție a lui Kant constau în aceeași distincție între lumea aparențelor și lumea lucrurilor în sine. El consideră că soluția întrebărilor matematice este identificarea unei situații în care „întrebarea în sine nu are sens” [42, vol. 3, p. 442]. Kang distruge aceste antinomii, susținând că proprietățile de „început”, „limită”, „simplitate” și „complexitate” sunt în general inaplicabile lumii lucrurilor în sine,

care este în afara timpului și spațiului, lumea fenomenelor nu este niciodată. dat nouă în întregime ca o „lume” închisă, integrală, iar fragmente din lumea fenomenelor sunt insuficiente pentru a le aplica caracteristicile indicate: la urma urmei, în afara experienței existente rămâne întotdeauna o experiență încă nea luat în considerare, dar posibil (de aceea neokantianul G. Cohen a început chiar să considere experiența ca pe un lucru în sine). Rezultă că „teza tratează noumenele ca și cum ar fi fenomene date în experiență, iar antiteza tratează fenomenele, corpurile extinse, ca și cum ar fi noumene” {137, p. 289]. Aceasta înseamnă că toate afirmațiile primelor două antinomii trebuie să cadă ca lipsite de sens.

În ceea ce privește antinomiile dinamice, Kant susține că în tezele lor, și pe de altă parte, în antiteze, există diverse subiecte care se ascund sub termenul comun „lume” până când sunt clarificate. Cu alte cuvinte, predicatul „a fi o lume” se împarte după rafinare în două predicate diferite care se referă la aceleași două lumi diferite. În consecință, Kant separă tezele și antitezele în direcții diferite. Rezultă că ambele afirmații opuse „pot fi adevărate în diverse privințe” [43, vol. 3, p. 496], „în sensul că se referă la subiecte diferite. Kant își asumă apoi adevărul regulator al tezelor antinomiilor a treia și a patra pentru lucrurile în sine și recunoaște necondiționat adevărul antitezelor lor pentru fenomene.

Desigur, nu se poate opera neîngrădit cu conceptul nespecificat de „lumea în general”, iar Kant are dreptate când avertizează împotriva acestui lucru. Desigur, este și adevărat că în științe, și cu atât mai mult în filozofie, există pseudo-probleme, iar clarificarea diferitelor sensuri și condiții pentru aplicarea termenilor incluși în probleme este întotdeauna utilă și chiar necesară. Dar nu pseudo-problemele sunt cele care avansează cunoștințele științifice și filozofice, dar clarificarea termenilor este departe de a - întotdeauna suficientă pentru a rezolva probleme autentice -

făcut de Kant, seamănă parțial cu situația; la urma urmei, ambele dialecte obiective sunt în fața noastră aici, opuse obiective

lem. În ceea ce privește operația, peste antinomiile dinamice, ocolește judecățile cu adevărat dialectice, fixând laturile contradicției tic, sunt adevărate, dar esența problemei nu este directă.

discursuri, ci numai contradicțiile cunoștințelor lor; „separarea” ambelor judecăți / în „direcții diferite” nu înseamnă în principiu o sinteză dialectică (deși uneori este necesară rezolvarea problemelor). Cu toate acestea, strict vorbind, Kant nu afirmă adevărul tuturor celor patru judecăți incluse în antinomiile dinamice: pentru el, alte judecăți se dovedesc a fi adevărate, care decurg din cele dintâi ca urmare a metamorfozei cunoscute nouă, adică împărțirea conceptului de „lume” în două concepte diferite: „lumea fenomenelor” și „lumea lucrurilor în sine”. În ceea ce privește ideea „a treia” soluție în general, aceasta corespunde exact adevăratei dialectici a cunoașterii: sinteza dialectică este o astfel de „a treia” soluție în principiu. Să

ne amintim remarca lui Engels că Hegel avea dreptate când credea că adevărul > în rezolvarea antinomiei discretității și continuității materiei este „nici una, nici alta” [1, vol. 20, p. 560], dar altceva. Dar această „a treia” în orice altă antinomie înseamnă altceva, dar nu duce niciodată la acceptarea a două lumi kantiene.

Interpretarea lui Kant a „sintezei” tezelor și antitezelor antinomiilor este impregnată de apriorism și dualism agnostic. El repetă în mod repetat că „întrebările transcendentale permit doar răspunsuri transcendentale” [43, vol. 3, p. 548]. Prin urmare, Kant respinge însăși posibilitatea de a rezolva antinomiile prin sintetizarea efectivă a miezului rațional al antitezelor și tezelor la un nivel cognitiv superior. În acest moment, Kang este fundamental în dezacord cu principiul rezoluției cu adevărat pozitive și dialectice.

Domeniul de aplicare al antinomiilor și rezultatul general al acestora

Probleme.

Din punct de vedere marxist, într-un sens logic, îngust și unilateral, și în sens filozofic, scheme idealiste pentru soluția lui Kant de anti-

nomi, desigur, nu sunt satisfăcătoare. "Critic"

Kant nu a dezvoltat conjecturile fructuoase ale rănilor sale,

dintre ele „Gânduri despre adevărata apreciere a celor vii” (1746), în care era o gândire corectă despre

Biblioteca „Runivers”

că rezolvarea acestei probleme necesită o sinteză a celor mai bune care a fost în abordările ei atât la Leibniz, cât și la Descartes [e. 43, vol. 1, p. 81]. Kant matur a extins oarecum setul de variante logice posibile doar în două-trei cazuri (va trebui să sărim un pic înainte aici când îi vom analiza filozofia). Deci, el rezolvă antinomia particulară a dreptului, care se referă la posibilitatea posesiei fără a deține efectiv proprietate, în așa fel încât, după clarificare, atât teza, cât și antiteza se dovedesc a fi adevărate în sensuri diferite, dar aici nu a fost. necesar să facem apel direct la distincția dintre realitate în două lumi diferite.[cm. 43, vol. 4, partea a II-a, p. 166]. Cu antinomia rațiunii practice pure (fie că virtutea este determinată de fericire, sau invers, fericirea prin virtute), Kant tratează în mod similar [cf. 43, vol. 4, partea I, p. 446; cf. Cu. 451]. Antinomia gustului estetic și antinomia mecanismului și teleologiei revin însă la șablonul antinomiilor dinamice ale rațiunii pure [cf. 43, vol. 5, p. 358-359, 362, 413-414]. Unele antinomii sunt clasificate de filozof drept „aparente”, deși „nu sunt mai rele” decât celelalte. El nu găsește deloc antinomii în cunoașterea senzorială.

Deci marea doctrină a contradicțiilor cunoașterii prin voința autorului său a început să limiteze sfera propriei acțiuni. Există opinia că „îngustimea volumului dialecticii lui Kant, dimensiunea nesemnificativă a ariei minții, lovită de contradicții dialectice, se datorează în

întregime direcției intereselor practice ale lui Kant” [10, p. 162] a vizat problema dualismului credinței și cunoașterii. Cu alte cuvinte, Kant era interesat doar de acele antinomii care se întorc direct la acest dualism. Dar există multe astfel de antinomii, astfel încât argumentul de mai sus nu este pe deplin convingător. Motivul limitării lui Kant asupra numărului de antinomii, în special de antinomii cosmologice, a fost în mare măsură dificultatea mișcării sale în problemele dialectice în general, povara metafizică care îi revenea era încă foarte grea. Dar interesele și înclinațiile lui Kant „precritic” i-au venit în ajutor parțial și aici.

Aceasta s-a exprimat în faptul că „sub” rezoluția antinomiilor matematice deja cunoscute nouă de Kant în sensul distrugerii lor, se conturează a doua lor soluție. Urmând gura   ma ~ 'ta a stiintelor naturii

Biblioteca „Runivers”

al secolului său, Kant tinde să recunoască corectitudinea antitezelor lor pentru domeniul fenomenelor. În demonstrarea celei de-a 3-a teoreme a secțiunii a doua a „Principiilor metafizice ale științelor naturale” (1786), există un argument că „materia tinde să se extindă în toate direcțiile dincolo de limitele spațiului pe care îl ocupă” [43, vol. 6, p. 96], iar în teorema a IV-a a aceleiași secțiuni se afirmă că „materia este divizibilă la infinit și, în plus, în părți, fiecare dintre care, la rândul ei, este materie” [43, vol. 6, p. 98]. Astfel, în disputa cosmologică dintre idealiști și materialiști, Kant recunoaște corectitudinea acestora din urmă, deși într-un mod voalat, sub forma unei aproximări a antinomiilor matematice în ceea ce privește modul în care acestea sunt rezolvate la antinomii dinamice. Prin urmare, idealistul Vl. Solovyov l-a acuzat pe Kant că a introdus ilegal „mărfuri” dogmatice printr-un „birou vamal” critic.

Dar modul lui Kant de a rezolva antinomiile dinamice, desigur, nu i-a putut satisface pe succesorii căutărilor sale dialectice. „Rezolvarea critică [a antinomiilor] cu ajutorul așa-numitei idealități transcendentale a lumii percepției”, scria Hegel, „conduce doar la rezultatul că transformă așa-numita contradicție (Widerstreit) în ceva subiectiv, în care, desigur, rămâne în continuare aceeași înfățișare. , adică la fel de nerezolvată ca înainte” [32, vol. V, p. 206]. Analiza lui Kant asupra antinomiilor cunoașterii s-a încheiat nu cu descoperirea unei dialectici obiective a lucrurilor, ci cu interzicerea gândirii cognitive de a depăși limitele experienței. După cum a subliniat Lenin, Kant a trecut de la calea dialecticii la calea metafizicii. Până la urmă, Kant însuși a admis că „antinomia rațiunii pure duce inevitabil la... limitarea cunoștințelor noastre” [43, vol. 6, p. 215].

Dar Kant încă mai are mari merite în domeniul studiului gândirii cognitive. Este adevărat că Kant a subliniat inconsecvența rațiunii și a gândirii în general [cf. 12, p. 272, 317 etc.], dar aceasta poate fi înțeleasă în moduri diferite, chiar și irațional. Ar fi mai corect să subliniem că, pentru prima dată în istoria filozofiei moderne, Kant a subliniat că cunoașterea are loc prin contradicții epistemologice care

apar din când în când și necesită rezolvarea lor. Natura rațiunii este polemică, lipsită de arbitrar. În acest sens, Kant a arătat „interesul dublu, contradictoriu” [43, vol. 3, p. 560] cunoaştere şi pe cont propriu

figurativ „ viclenia minții ” [43, v. 3, p. 526]. Astfel, el a arătat, de fapt, unele dintre funcțiile logicii dialectice, care ar trebui să dezvolte mecanisme de rezolvare a situațiilor problematice atât în filosofie, cât și în alte științe. Hegel a avut dreptate când a scris că „stabilirea acestor antinomii (Kant-IN) rămâne încă un rezultat foarte important și lăudabil al filozofiei critice...” [32, vol. I, >p. 98]. Analiza dialecticii procesului de cunoaștere începe cu Kant în legătură cu și diferențele sale cu dialectica lucrurilor și acesta este unul dintre punctele de plecare importante pentru formarea dialecticii materialiste a lui Marx și Engels.

Cu toate acestea, nu trebuie să uităm de funcțiile specifice ale antinomiilor rațiunii pure în filosofia lui Kant însuși. Rezoluția lor, pe care filozoful le-o dă, acționează ca un „feedback” asupra ideii cosmologice care le-a dat naștere în cele patru forme particulare. Întrucât mintea umană nu este capabilă să dea răspunsuri definitive la întrebările despre relațiile categoriale din lumea noumenilor, din antinomii decurg următoarele lecții: (1) sfatul rațiunii pentru a se limita la activitatea de reglare a experienței de ordonare; (2) o recomandare a rațiunii de a interpreta deciziile referitoare la tezele și antitezele antinomiilor doar în sens regulativ; (3) un indiciu că ideea cosmologică în sine ar trebui înțeleasă doar regulativ, ca un regulator al mișcării gândirii către scopuri pe care cu siguranță nici nu le poate aborda, dar pe care le consideră ca și cum ar fi realizabile. În special, învață Kant, „trebuie să filosofezi despre natură ca și cum ar exista un prim motiv necesar pentru tot ceea ce există, numai în scopul de a introduce unitatea sistematică în cunoștințele tale, urmând o astfel de idee, și anume, un motiv imaginar superior... .” [43, vol. 3, p. 534; cf. Cu. 649]. Deci, există trei regularități diferite, unite printr-o abordare comună a priori.

Antinomiile dinamice ale rațiunii pure au condus, printre altele, la rațiunea pură * la următoarea concluzie: în lumea empirică nu există nici libertate, nici ființă absolută, dar ambele ar putea exista în lumea transcendentă, deși deja într-o calitate noumenală specială. Această oportunitate nu este

decurge din principiul considerarii regulative a acestor obiecte, dar i se adauga si isi intareste propria actiune: vom pleca de la faptul ca aceste obiecte exista in ele insele in lumea lucrurilor si poate exista in ea. Problema rămâne teoretic deschisă în Critica rațiunii pure.

În a treia, ideea teologică a rațiunii pure, problema existenței unei ființe absolute este pusă încă o dată intenționat. Conform acestei idei, pe care Kant o califică drept „idealul transcendental” al rațiunii pure, existența lui Dumnezeu este prezentată ca principiu al totalității complete a tot ceea ce este real și posibil, adică sinteza totală. Soarta celei de-a treia idei transcendentale este de fapt predeterminată de rezultatele celei de-a patra antinomii. Dar Kant, în ciuda acestui fapt, consideră și respinge în mod consecvent toate „dovezile” principale ale existenței lui Dumnezeu, care erau în circulație printre teologii din vremea lui - cosmologice, fizico-teologice și ontologice. El nu atinge deloc latura istorică a problemei și analizează doar structura logică a ideii în diferitele ei modificări. Trebuie remarcat faptul că aceste trei „dovezi” de pe vremea lui Kant purtau deja o amprentă notabilă de arhaism, cu toate acestea, critica sa asupra lor a adus anumite beneficii, a fost progresivă.

4 Dovada cosmologică, constând într-o referire la necesitatea existenței într-un lanț neîntrerupt de cauze și efecte a lumii din jurul nostru, a unei cauze originare, a unei esențe necondiționate, este infirmată de Kant în două moduri. În primul rând, el subliniază că lanțul cauzal nu poate fi continuu, deoarece nu există o cauzalitate categorică în lucrurile în sine, iar esența necondiționată nu poate decât să fie în ele. Acesta este motivul pe care îl știm deja. Atunci Kant, folosind tehnicile vechiului raționalism, reduce structura dovezii cosmologice la dovezile ontologice, legând între ele destinele: dacă se dovedește că cea din urmă este insuportabilă, atunci același lucru va trebui spus despre prima. În acest moment Kant a dat o lovitură bine țintită teologiei: la urma urmei, dovada ontologică a fost deja dezmințită de Toma d’Aquino.

Convergența are loc după cum urmează. Există diverse modificări ale dovezii ontologice - Anselm din Canterbury, Duns Scotus, Descartes,

Leibniz, Wolf și Mendelssohn. În versiunea lui Scot, cursul raționamentului se bazează în mod direct pe fuziunea conceptelor de atot-perfecțiune, a-tot-realitatea și a supremă necesitate ca predicate ale lui Dumnezeu (ens perfectissírnum idem est ac ens realissímum et ultima ratio et necessitas). Această serie de identificări este folosită de Kant. El atrage atenția asupra faptului că dovada cosmologică este legată de conceptul de necesitate a cauzei supreme, iar această necesitate primordială notorie „smulge” întreg șirul semnelor enumerate. Se sugerează că „de la esența cea mai reală se poate concluziona până la necesitatea absolută a existenței; aceasta este însăși propoziția care a fost afirmată în proba ontologică” (43, vol. 3, p. 527).

Ceva similar se întâmplă cu dovada fizico-teologică. Este o referire la existența „oportunității rezonabile” în natură și, de îndată ce aceasta este recunoscută, trebuie recunoscută și existența creatorului său. Dar „cel mai mult pe care argumentul fizico-teologic îl poate realiza”, notează Kant, „este să dovedească existența unei lumi de arhitect,

întotdeauna foarte mult limitată de adecvarea materialului pe care îl prelucrează, dar nu de creatorul lumii, al cărui idee totul este subordonat” [43. vol. 3, p. 541]. Dar un maestru cu abilități limitate, desigur, ar avea puțină asemănare cu atotputernicul creator căutat. Raționamentul prin care Kant dezmintă argumentul fizico-teologic repetă succint argumentul lui Hume în Dialogurile sale despre religia naturală și se pare că este împrumutat de acolo [vezi p. 43, vol. 3, p. 540-542]. În secțiunile despre disciplina rațiunii pure ale doctrinei transcendentale a metodei, Kant își expune în detaliu atitudinea față de această lucrare a scepticului britanic [vezi p. 43, vol. 3, p. 618-637 şi alţii].

În plus, Kant acuză și argumentul fizico-teologic că a transferat ilegal cauzalitatea categorică în lumea lucrurilor în sine și arată, de asemenea, dependența acestui argument de dovezile ontologice. Astfel, „argumentul ontologic constituie încă singura bază posibilă pentru demonstrație...” {43, vol. 3, p. 540].

Analiza critică a lui Kant asupra dovezii ontologice a existenței lui Dumnezeu constituie o pagină semnificativă în istoria ateismului științific, întrucât rezultatele acestui

analiza întărește semnificativ pozițiile atee, iar argumentația folosită de Kant este aproape de materialistă.

Structura

dovada ontologică

Acest argument se sprijină pe două fundamente, dintre care unul este absolut corect atât în spirit, cât și sub formă de exprimare, iar al doilea exprimă dei Kant, dar într-un mod eronat și chiar direct.

privire pozitivă

într-o formă opusă esenței sale și, prin urmare, poate duce la neînțelegeri dacă nu se acordă atenția cuvenită acestei împrejurări pentru a o corecta.

Primul dintre aceste temeiuri este negarea identității raționaliste a gândirii și a ființei: din ideea unui lucru este imposibil să se deducă existența lui reală, din conexiunile mentale nu decurg conexiuni reale care se presupune că coincid cu acestea, din concept. a lui Dumnezeu ca realitate cea mai înaltă nu rezultă că Dumnezeu există de fapt. Cu ajutorul acestui fundament, Kant respinge și proba ontologică îmbunătățită în forma care i-a fost dată de Leibniz și a constat în concluzia de la posibil la real: căci deși în conștiință totul posibil se dovedește a fi realitatea gândirii. , dar este tocmai gândit singur [vezi. 43, vol. 5, p. 431, cf. vol. 3, p. 520].

Aici Kant argumentează, de fapt, ca un materialist, și nu este de mirare că Hegel a început atunci să-i opună. Nu i-a plăcut mai ales

exemplul ilustrativ: „... proprietatea mea este mai mult cu o sută de taleri reali decât cu simplul concept al lor (adică posibilitățile lor)” [43, vol. 3, p. 522]. El a declarat că caracteristicile empirice sunt inaplicabile lui Dumnezeu. Dar Kant ar fi putut înlocui acești „sute de taleri” cu orice alt exemplu, pentru că sensul lui nu este în diferența dintre o monedă tare și imaginația despre ea, ci în diferența generală fundamentală dintre o gândire umană despre un obiect și acest obiect însuși. .

O oarecare disonanță în cursul gândirii lui Kant este introdusă de cel de-al doilea motiv, introdus de el pentru a-l consolida pe primul. El susține că „ființa nu este un predicat real” [43, vol. 3, p. 521]. Cu toate acestea, chiar și în perioada „precritică”, el a scris că „existența nu este deloc un predicat și, prin urmare, abolirea existenței nu este încă negația predicatului, ceea ce ar fi trebuit să fie

ili

Biblioteca „Runivers”

putea fi desființată într-un lucru și ar putea apărea o contradicție internă ”(43, vol. 1, p. 413). În perioada „critică”, această poziție a lui Kant a atras tocmai pentru că permitea să se opună serios echivalarea reciprocă a conceptele de „perfecțiune”, „existență”, „necesitate” în demonstrația ontologică. „... Existența nu este deloc un predicat, și deci nici un predicat al perfecțiunii” (43, vol. 3, p. 501). Kant înseamnă că, în concepte, predicatele ființei sunt întotdeauna, așa cum ar fi, „rotate” în subiectele propozițiilor, astfel încât dacă cineva face o „poziție (poziție)” în gândirea unui anumit subiect, atunci prin aceasta (din nou în gândul!) Toate predicatele lui sunt puse. ființa lui dispare și în gândire. Aceasta înseamnă că nu se poate „postula” conceptul de Dumnezeu, adică să-i nega existența fără nicio contradicție logică. pentru a da unui lucru un real, și nu doar o existență mentală, este necesar să „ieșim” din concept.

Dar Kant nu și-a completat raționamentul aici. În realitate, din ele rezultă rezultatul direct opus și anume: de îndată ce pentru afirmarea existenței efective a unui lucru, spre deosebire de existența unuia mental, nu se poate mulțumi conținutul deja existent al conceptului, dar trebuie să „ieșim” din el, atunci „existența reală” este un predicat cu sens. Kant însuși admite acest lucru involuntar atunci când scrie: „... în cazul realității, obiectul nu este doar conținut analitic în conceptul meu, ci se adaugă și sintetic la conceptul meu” [43, vol. 3, p. 522]. Spre deosebire de foștii teoreticieni ai metafizicii analitico-deductive, el consideră că judecățile existențiale nu sunt deductibile analitic, ele sunt sintetice, motiv pentru care pot fi negate fără pericolul de a cădea într-o contradicție logică. Astfel, trebuie recunoscut că „existența reală” este un predicat cu sens.

Dar de ce a făcut Kant eroarea remarcată? Cauza ei imediată este evidentă: el a confundat „existența reală”, care este un predicat, cu „gândirea” sau existențe nedeterminate, care nu sunt cu adevărat

predicate [cf. 88, p. 158-159], ceea ce a fost bine arătat de el. Dar se pune întrebarea:

Biblioteca „Runivers”

de ce a apărut deja această greșeală în scrierile sale „subcritice”, când încă nu se eliberase complet de prejudecățile raționaliste? A apărut, se pare, din cauza unui paradox epistemologic, întrucât s-a dovedit atunci a fi un mijloc convenabil tocmai pentru depășirea identificării raționaliste a gândirii și a ființei reale, adică pentru a critica ontologizarea completă a gândirii. Acum Kant l-a folosit pentru a critica argumentul ontologic al teologilor. Iar corectarea acestei erori nu numai că nu slăbește puterea probantă a raționamentului critic al lui Kant, ci, dimpotrivă, le întărește, dându-le armonie și integritate interioară.

Deci, Kant a zdrobit dovezile ontologice, iar după el dovezile cosmologice și fizico-teologice bazate pe ea cad în cele din urmă. Ce urmeaza? Aici intră din nou în joc principiul interpretării regulative a ideilor. Ideea teologică, pentru Kant, nu este altceva decât un regulator al evaluării ideilor religioase ale oamenilor, al cărui rol rămâne neclar până la Critica rațiunii practice. În orice caz, această idee poate fi folosită atât în interesul cvasijustificării politice a religiei în maniera lui Hobbes, cât și pentru interpretarea teleologică a naturii, cât și pentru justificarea moralității. Ea dirijează deja ideea psihologică a rațiunii pure într-un anumit fel, mai ales atunci când este combinată cu rezultatele antinomiilor dinamice.

Se dovedește că o persoană ar putea avea o substanță sufletească și liber arbitru, dacă presupunem că este un cetățean al două lumi, iar sufletul său este un lucru în sine, nu numai în sensul incognoscibilității sale, ci și în simţul transcendenţei existenţei sale. În acest caz, deși rămânând supus dictelor categorice ale lumii aparențelor, ar putea fi în același timp nepieritor și liber. Mai târziu, Kant ar spune chiar că ideea de libertate este „singura dintre toate ideile rațiunii pure, al cărei subiect este un fapt” [43, vol. 5, p. 507-508]. Toate acestea nu mai conduc la ateism și materialism, ci se abate de la ele. Idealul transcendental nu este cu el, ci împotriva lor. Oricum ar fi, sfârșitul ideii teologice este pătruns de spiritul compromisului: existența lui Dumnezeu prin mijloace teoretice „nu poate fi dovedită, dar este și imposibil să infirmi calea” [43, v. 3, p. 551].

Biblioteca „Ruivers”

a stabilit un armistițiu militar instabil. Dumnezeu este alungat din lumea aparențelor, dar nu este clar cum să se ocupe de El în lumea lucrurilor în sine.

Rezultatele generale ale dialecticii transcendentale-It°gnoy sunt ambigue. la-

transdialectice și semnificative

antinomii, analiza celor trei idei transcendentale este greu de exprimat în unele scurte și

rezumat clar.

Dialectica transcendentală a lui Kant din nou, după învățăturile avansate ale Renașterii, a proclamat că contradicția este un fapt fundamental al cunoașterii, iar această poziție a avut o influență puternică asupra dezvoltării ulterioare a dialecticii clasice premarxiste în Germania. Rațiunea a încercat din nou să se ridice deasupra rațiunii și de data aceasta sub forma unei ridicări a gândirii dialectice deasupra „metafizicii". În același timp, logica formală a lui Kant, nefiind identică cu metafizica, ajută dialectica să depășească obstacolele care au apărut înaintea ei. Cu toate acestea, la Kant, logica formală ia naștere, de fapt, din adâncurile aceluiași ™ transcendental, din care și-a pornit și dialectica.

R. Haye în „Logica contradicției" consideră Kant și Hegel ca fiind antipozi în înțelegerea antinomiilor dialectice. Deja aici trebuie subliniat că Kant s-a apropiat de înțelegerea legăturilor dintre contrarii. S-a apropiat, dar nu mai mult. Nu e de mirare că Kant a sfătuit motivul să se ferească de dialectică. El greșește, pentru că ar trebui să ne fie frică nu de dialectică, ci de sofism și iraționalism. Kant a fost cel care a început procesul de stăpânire a dialecticii, care a fost greu de înțeles, dar a continuat cu succes de către Hegel.

Acum, la sfârșitul dialecticii transcendentale, avem răspunsul lui Kant la întrebarea: cum este posibilă „metafizica", adică filozofia? Este posibil în patru sensuri diferite.

În primul rând, ca doctrină a formelor a priori de cercetare și a principiilor de construire a cunoașterii științifice, care oprește acțiunea rațiunii în întregul domeniu al cercetării epistemologice fără excepție. Spre deosebire de idealiștii dogmatici din secolele XVII-XVIII, Kant refuză să vadă în forme a priori sursa cunoașterii lucrurilor suprasensibile, dar crede în ele ca fiind presupuse de încredere.

sursa obiectivitatii stiintifice. În al doilea rând, filosofia este posibilă ca efort natural al minții umane de a pătrunde în necunoscut și inaccesibil. De fapt, nu este nevoie să vorbim despre „posibilitate" aici, pentru că această dorință este un fapt real. În al treilea rând, ca o critică a tuturor metafizicii teoretice anterioare, care pretindea că cunoaște lumea cealaltă. Și, după cum vom vedea, în al patrulea rând, filosofia poate, după Kant, renaște ca un fel de „ontologie etică" reglativă.

Prin urmare, atunci când pozitiviștii, reducând subiectul filosofiei la studiul mijloacelor de creare a construcțiilor teoretice, se referă acum la Kant, acestea sunt referințe foarte unilaterale. Dar ele nu sunt neîntemeiate, întrucât filosofia lui Kant, cu toată diversitatea conținutului său, se baza pe opoziția metafizică a lucrurilor în sine

față de fenomene. Kant a acceptat în estetica transcendentală și a reținut în logica transcendentală subiectivizarea berkleană a senzațiilor, iar comparația sa cu Copernic în acest sens capătă o nuanță aparte: marele astronom a pus în discuție pe bună dreptate dovezile cunoașterii senzoriale, iar Kant a adus această îndoială la triumful agnosticismului. . Și deja pe baza acestei opoziții au apărut formele sale derivate - dezbinarea dintre formă și conținut, teorie și practică, cunoaștere și credință. Altfel este că geneza de clasă socială a filosofiei lui Kant a condus, dimpotrivă, în primul rând la opoziţia credinţei cu cunoaşterea.

Critica rațiunii pure este alcătuită dintr-o secțiune mare intitulată: „Doctrina transcendentală a metodei”. Dar aici este multă repetare. Kant critică din nou dogmatismul și scepticismul necreativ, susține spiritul polemic în știință și „critica”, menite să protejeze împotriva amăgirilor, să bată adversarii „numai cu arma rațiunii” [43, vol. 3, p. 621] și, în același timp, disciplinează mintea însăși și definesc granițele cunoașterii. Este schițat un program de construcție a filozofiei, în care sunt indicate două domenii principale de aplicare a acesteia - „natura” ca lume a fenomenelor studiate de știință și „libertatea”, adică sfera proceselor morale asociate lumii lucrurile în sine. În domeniul naturii, filosofia ordonează ceea ce este, iar în domeniul libertății investighează ceea ce ar trebui să fie. Dialectul iese la iveală

unitatea teoretică a mișcării de la fapte „înainte” (până la teoriile științei) și „înapoi” (la origini a priori).

Astfel, filosofia teoretică a lui Kant, adică teoria cunoașterii, se dovedește a fi propedeutică față de partea „practică” a sistemului său filozofic, adică teoria moralității. Dar Kant visează și la o nouă expansiune și apoi la completarea sistemului său de filozofie. Deja aici el conturează sarcina de a afla „cum se formează o unitate sistematică a scopurilor în conformitate cu legile morale generale și necesare și cum leagă rațiunea practică de rațiunea speculativă” [43, vol. 3, p. 669]. El pretinde că creează atât o metafizică a naturii, cât și o teologie transcendentală. Se presupune că în final va fi creată o arhitectonică filozofică holistică a priori, bazată pe bazele solide ale științei lui Euclid și Newton și pe etica lui Kant însuși. Așa apare ideea de filozofie ca „știință a științelor”, care este deja mult în urmă - încă în vise - părăsind frontierele criticii originale.

Până acum, suntem în ajunul Criticii Rațiunii Practice și trebuie să facem trecerea de la epistemologie la moralitate, de la construirea naturii la dobândirea libertății. Anterior, tărâmul fenomenal al cunoașterii era strâns delimitat de tărâmul transcendent al credinței; acum Kant speră să depășească această graniță nu mai într-un mod cognitiv, ci „practic” și prin credință, dacă nu să revină la cunoaștere, de data aceasta despre lucrurile în sine, atunci să găsească un substitut pentru ea.

§ 4. Doctrina etică a lui Kant

Kant afirmă primatul rațiunii practice-shk^roeny^etakian asupra teoretică, activitatea asupra cunoașterii. Dar ce este „practic”? În sensul larg al cuvântului, el clasifică etica drept filosofare practică; doctrina statului și a dreptului, filosofia istoriei și religiei, antropologia. Dar în sensul restrâns al termenului, rațiunea practică a lui Kant înseamnă rațiunea care legiferează și, prin urmare, creează principiile și regulile comportamentului moral. Critica rațiunii practice expune teoria eticii. După părerile lui Kant asupra

moralitatea „practic este tot ceea ce este posibil datorită libertăţii” [43, vol. 3, p. 658].

În esență, „rațiunea practică” a lui Kant este același motiv care a fost teoretic în Critica rațiunii pure. Este aceeași minte, unică, dar diferit * decât înainte * aplicată. Adevărat, după Kant, ea se dezvoltă în voință, care face alegerea și acțiunile individului în conformitate cu conceptele sale morale. Dar, în același timp, acesta este motivul care s-a îndepărtat de la aplicarea sa anterioară, pentru că „practica” lui Kant în principiu nu se bazează pe cunoaștere, pentru că nu este capabilă să-i dea o mână de ajutor. Dar el vrea etica științifică.

Kant aderă la principiul primatului întrebărilor de moralitate a comportamentului uman asupra problemelor de cunoaștere științifică. În avansarea acestui principiu, Kant a pornit de la motivul rousseauist al independenței conținutului moral al individului față de educația și educația sa în clasă. Acest principiu își pierde semnificația în Fichte și este depășit de Hegel, dar într-un sens diferit, deja mai apropiat de cel marxist: la Hegel, practica are o prioritate vitală și în raport cu teoria, care, totuși, nu mai este separată de practică prin un zid de piatră, este capabil să se ridice la nivelul de practică și să se mute în el. Cu Kant, cunoașterea teoretică este capabilă cel mult să stimuleze gândirea morală a omului la activitate. Pe de altă parte, apare speranța că, în sfera acțiunii morale, o persoană va putea să se unească cu transcendentul, să se implice în el, să ia parte din conținutul său (cf. 43, vol. 4, partea I, p. 436].

Etica este partea principală a filozofiei lui Kant. Nu degeaba „critica” sa a început să se dezvolte tocmai din reflecții asupra antinomiilor, inclusiv antinomia libertății, care este atât de importantă tocmai pentru rezolvarea problemelor de etică. Într-adevăr, „în centrul filozofiei lui Kant stă omul, demnitatea sa și destinul său” [132, S. 65]. Kant „precriticul”, urmând moraliştii englezi ai secolului al XVIII-lea. și Rousseau, s-a pronunțat pentru etica sentimentului, dar, luând poziții filozofice independente, a început să construiască o etică bazată pe principiile dualității ontologice a omului, raționalism, antinaturalism, orientare spre cuvenit (spre deosebire de ceea ce există) .), autonomie și a prioriism. Prin „autonomie” se înțelege aici, spre deosebire de heteronomie, independența postulatelor morale față de argumentele non-morale.

și baza ”iy. Aceste din urmă postulate ale moralității „se ciocnesc” în etica aplicată a lui Kant, adică în (Antropologie practică, filozofie, istorie și religie. Acolo se pune la încercare răspunsul la întrebarea obținută în etica teoretică: ce sunt eu, om, presupus? de făcut? 1

Viziunea omului ca o ființă ontologic duală implicată în două lumi diferite — aparențe și lucruri în sine — l-a condus în mod necesar pe Kant la scindarea etică a omului însuși și a sferei comportamentului său: un individ empiric și o personalitate transcendentă nu pot avea aceleași standarde. de evaluare, alegere și acțiune, astfel încât etica să fie construită, considerând că o persoană este cetățean a două lumi și moral, iar moralitatea cea mai înaltă nu poate fi derivată din motivele vieții empirice.

^•^ Raționalismul eticii kantiene înseamnă convingerea filozofului că nu sunt impulsurile și impulsurile senzuale ale inimii, ci mintea care ar trebui să judece binele și răul [vezi. 43, vol. 4, partea I, p. 308, 381, 393-395, 401]. Prin urmare, deși Critica rațiunii practice în structura sa de bază are analogii cu Critica rațiunii pure, îi lipsește o parte care ar fi asemănătoare esteticii transcendentale. '

De aici antinaturalismul eticii lui Kant. El consideră că etica naturalistă a lui Holbach și Helvetius nu este adevărată etică, iar morala prescrisă de ei ca fiind imperfectă. Nici Rousseau nu a depășit etica iubirii de sine1 2. Etica bazată pe nevoi senzuale nu asigură puritatea moravurilor. Astfel, în Critica rațiunii practice, atitudinea lui Kant față de sensibilitate, în comparație cu prima Critică..., este mult mai rece.

De aici normativismul rigid al eticii lui Kant, pe care acesta îl contrastează cu etica descriptivă, descriptivă, cu accent nu pe ceea ce se cuvine (Sollen), ci pe ceea ce există cu adevărat (Sein). El a luat această poziție nu pentru că ar fi fost dezamăgit de realitatea zilei sale, retrăgându-se de cândva înainte, poate, a atins

1 Punerea acestei întrebări de către Kant pune o „punte directă” către gama de probleme ale doctrinei marxiste despre om. Cu Hegel, această întrebare trece în plan secund.

2 Dar Kant atrage atenţia asupra faptului că apelurile lui Rousseau la vocea conştiinţei duc dincolo de naturalism [vezi. 43, vol. 4, partea I, p. 427; vol. 4, partea a II-a, p. 376].

ci pentru că a pornit de la doctrina sa despre dualitatea naturii umane, motiv pentru care a considerat schema oricărui comportament moral existent, în principiu, insuficientă și viciată.

Și astfel etica lui Kant este autonomă. Este orientat „spre un fel de ideal, presupus independent de orice considerații și stimulente care

apar. Nici dorințele senzuale, nici prudența egoistă, nici apelurile la beneficii sau vătămări nu trebuie luate în considerare deloc [vezi. 43, vol. 4, partea I, p. 275, 283, 350]. Morala trebuie să fie autonomă în raport cu egoismul, dar trebuie să-și afirme și autonomia în raport cu religia (ceea ce nu înseamnă neapărat autonomia sa inversă în raport cu moralitatea). Astfel, Kant, într-o oarecare măsură, adoptă o poziție iluministă cu privire la religie.

Autonomia voinței morale înseamnă că este o lege în sine [cf. 43, vol. 4, partea I, p. 283]* Raţiunea practică îşi prescrie principiile comportamentului moral, le găseşte în sine ca un impuls intern a priori. El este singurul izvor al moralității, așa cum rațiunea s-a transformat odată cu Kant, pe măsură ce „critica" lui s-a dezvoltat, în singura sursă a legilor naturii. Astfel, autonomia eticii lui Kant, pe care el o împinge la limită, se dezvoltă direct în apriorism. Pentru o astfel de etică, ghidul nu este acțiunile reale ale oamenilor, ci normele care decurg din voința morală „pură". Aceasta este etica datoriei ca categorie centrală. În apriorismul datoriei, Kant caută sursa universalității normelor morale. Opunând în mod inadecvat normele practicii morale existente a oamenilor, el inversează relația dintre voința morală și legea comportamentului: voința morală este cea care formează a priori legea pentru el și nu invers, așa cum este cazul în etica bazată pe această practică.

Potrivit lui Kant, oamenii, prin natura lor empirică, sunt mai răi decât bine, deoarece egoismul animal îi împinge la răutate și înșelăciune, în ciuda atracției lor către sociabilitate și înclinațiile umanității și demnității personale [vezi. 43, vol. 4, partea a II-a, p. 28-29, 31, 40]. În aceasta vede o contradicție: „... în natura umană există o oarecare depravare, care până la urmă, ca tot ce vine din natură.

da, ar trebui să conţină elementele pentru scopuri bune" [43, vol. 3, p. 623]. Depozite, nimic mai mult. Și numai ca ființă în sine este omul cu totul moral și în acest sens bun.

Această formulare a problemei etice de către Kant corespundea dezvoltării și poziției burgherilor germani la sfârșitul secolului al XVIII-lea. În acei ani în care burghezia engleză a cucerit aproape jumătate din lume, burgerii germani, neavând forță economică și încă neputincioși de cucerire a puterii politice, „ajungeau", după spusele lui Marx, doar până la „liberul arbitru" al lui Kant. [1, vol. 3, p. . 184] și au putut realiza până acum idealurile burgheze doar într-o lume specială, de altă lume, special concepută pentru aceste idealuri de către filozof. Abstracțiile etice au înlocuit politica reală.

Dar înseamnă și că concepția etică a lui Kant, cu toată abstractitatea ei, a fost totuși burgheză în orientarea sa. Și asta se vede, de altfel, din atitudinea sa față de etica heteronomă a iluminismului francez, impregnată de senzaționalism și naturalism, orientată către faptele empirice și văzând criteriul acesteia în binele public. Kant ridică etica lor deasupra egoismului animal, dar îl și critică,

reproșând că justifică acțiuni care nu sunt supuse vina, în loc să justifice acțiunile care sunt supuse aprobării. Morala iluministă urmează într-un fel linia celei mai mici rezistențe, dă naștere eticii fericirii, dar nu eticii virtuții și duce adesea la confuzia virtuții cu viciul. Pe de altă parte, este „dogmatic”, deoarece se referă în mod constant la legile eterne ale naturii.

Dar aici se dezvăluie dualitatea poziției lui Kant. Pe de o parte, el afirmă categoric că „empirismul smulge moralitatea” {43, vol. 4, partea I, p. 395], „...totul este empiric. extrem de nociv pentru puritatea moravurilor în sine” [43, vol. 4, partea I, p. 266], astfel încât „principiile empirice (adică bazate pe principiul fericirii lumești. – I. N.) sunt în general nepotrivite pentru a întemeia pe ele legile morale” [43, vol. 4, partea I, p. 285]. Ca și cum ar urma critica lui Rousseau la adresa iluminatorilor materialiști, Kant concluzionează că „cu cât mintea iluminată se complacă mai mult în gândul de plăcere.

viața și fericirea, cu cât o persoană este mai departe de adevărata satisfacție” [43, v. 4, partea I, p. 230].

Pe de altă parte, Kant vorbește mult mai moderat. El admite că „fericirea și un număr infinit de efecte benefice ale voinței determinate de egoism, dacă și aceasta voință ar fi făcut ea însăși o lege universală a naturii, ar putea servi fără îndoială ca un tip foarte potrivit pentru binele moral, dar totuși nu ar fi identice. cu ea.» [43, v. 4, partea I p. 395]. Relația dintre rațiunea practică și etica naturalistă a fericirii în acest caz nu mai este de așa natură încât „o exclude complet” [43, vol. 4, partea I, p. 399]. Este suficient că „rațiunea practică pură înfrânează mândria, limitând-o” [43, vol. 4, partea I, p. 398]. Egoismul poate deveni iluminat, iar iluminarea este o „mare binecuvântare” [43, vol. 6, p. 20], cel puțin pentru lumea fenomenelor, unde legile rațiunii predomină și materialismul natural-științific își găsește justificarea și aplicarea largă. Prin urmare, etica fericirii este justificată și pentru lumea aparențelor; ea nu poate fi considerată imorală.

Este justificată, dar, spre deosebire de legile cunoașterii raționale, nu ar trebui să prevaleze complet și în cele din urmă nici măcar în lumea aparențelor. Kant a văzut limitările morale ale egoismului „natural”, atât de idealizat de Locke și de iluminismul francez, și a încercat să restrângă sfera de acțiune a acestuia. Acest lucru se poate vedea din învățătura lui Kant despre diferitele tipuri de imperative în etică și din opiniile sale asupra relației dintre acțiunile „legale” și „morale”.

Un imperativ este o regulă care conține

Legalitatea doare „coerciție obiectivă

F   la procedură” [43, art 4, cap. Este. 332;

cf. Cu. 251] de un anumit tip. Există două tipuri principale de ele, identificate de Kant. În primul rând, acestea sunt imperative ipotetice – nu în sensul de „prezumtiv”, ci în sensul de „în funcție de condiții” și, în plus, schimbătoare. Astfel de imperative sunt caracteristice unei etici heteronome, adică orientate către motive externe de comportament, de exemplu, una ale cărei prescripții sunt determinate de aspirațiile de plăcere și succes și de alte scopuri personale. De exemplu, fiți corect în tranzacționare dacă nu doriți să vă pierdeți clientela. Contribuie la dezvoltarea științelor, dacă vrei pentru tine

beneficiază de prosperitatea societății. Și, în general: beneficiezi alți oameni dacă vrei să facă ceva util pentru tine.

Printre faptele de acest tip pot exista acțiuni care în sine merită aprobare. Iar dorința de aprobare, precum și teama de pedeapsă, la rândul lor, pot juca rolul de condiție definitorie în imperativele ipotetice. Chiar și disponibilitatea de a acționa „în conformitate cu datoria” poate deveni o astfel de condiție [43, vol. 4, partea I, p. 407], pentru că, să zicem, alții o fac. În general, acestea sunt acțiuni care în sine nu pot fi condamnate; din punct de vedere al moralității, sunt permise, legale.

Dar Kant pledează pentru o etică care justifică astfel de acțiuni care sunt morale în cel mai înalt sens al cuvântului. Ele se bazează pe legile a priori ale moralității, a căror natură a priori constă în necesitatea și universalitatea lor necondiționată, ceea ce nu înseamnă că oamenii sunt întotdeauna conștienți de ele, cu atât mai puțin le respectă întotdeauna sau că toate legile și regulile particulare. de comportament pot fi extrase din ele într-un mod strict deductiv. Legile a priori ale moralei nu sunt linii directoare pentru acțiuni specifice, ele sunt doar o formă a oricărei voințe morale specifice, dându-i o direcție generală. Ei înșiși urcă la un singur principiu suprem – imperativul categoric ca invariant comun tuturor. Acest imperativ este apodictic, neapărat necondiționat. Asemenea imperativelor ipotetice, rezultă din natura umană, dar nu din empiric, ci din transcendent. Imperativul categoric este independent de motivațiile empirice. El nu recunoaște niciun „dacă” și cere să acționeze moral de dragul moralității în sine, și nu pentru alte scopuri, în cele din urmă private.

Corelația dintre acțiunile legale și morale, între imperativele ipotetice și categorice la Kant este de așa natură încât primele sunt umilite, dar nu umilite: sunt justificate de puterea imperfectă.

1 Dacă condiția este dezirabilă pentru toată lumea și evidentă pentru el, atunci, după Kant, apar imperative de asertor. : „pentru că totul...”. De exemplu: „Dacă îți dorești (=pentru că toată lumea își dorește) fericire, atunci... etc.”

morale și nu „morale”, dar nu sunt antimorale. Comportamentul antimoral, adică egoismul absolut neîngrădit al indivizilor, similar cu „starea de natură” a lui Hobbes, poate coexista uneori cu comportamentul legal [vezi. 43, vol. 4, partea a II-a, p. 32], dar în multe privințe este și în afara socialității în general. Unul și același act al unei persoane care trăiește în societate, de exemplu, salvarea unui om care se îneacă, dacă ignorăm motivele acestuia (calcul pentru o recompensă sau disponibilitatea dezinteresată de a acționa dintr-un simplu simț al datoriei), se poate dovedi a fi ambele juridică și morală [vezi. 43, vol. 4, partea I, p. 450]. „În unul și același caz specific, un act poate combina ambele tipuri de comportament chiar „întâmplător” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 39].

Linia de demarcație dintre acțiunile legale și cele morale este trasată pe baza diferenței dintre motivele lor. Atenția lui Kant este îndreptată nu atât asupra conținutului acțiunilor, cât asupra motivelor acestora, iar aceasta vorbește despre abordarea sa informală a problemei evaluării comportamentului oamenilor (cu atât mai mult cu cât conținutul acțiunilor, adică natura lor reală, este, de asemenea, importante pentru el și apreciază foarte mult acele acțiuni care sunt departe de comportamentul legal). Ceea ce este important nu este coincidența exterioară a unui act în „structura” sa cu cerința datoriei morale, ci dorința de a-l urma și de dragul datoriei ca atare și nu de dragul de a trece pentru o persoană morală. , stârnind simpatie pentru sine sau fiind plin de un sentiment plăcut de superioritate morală. Kant explică că în cazul unui act juridic, acest sentiment plăcut îl poate preceda sub forma unei anticipări a unei stări de complezență, dar în act. moral, legea morală și actul însuși apar cu siguranță mai devreme [cf. 43, vol. 4, partea a II-a, p. 310]. Interesant este că la Kant, de fapt, etica acțiunilor în justiție este cea care duce la formalism: „... simpla conformare sau nerespectare a unui act cu legea, indiferent de motivul acesteia, se numește legalitate (conformitate juridică).); acea corespondență, în care ideea de datorie, întemeiată pe lege, este în același timp și motivul actului, se numește moralitatea (moralitatea) actului” [43, vol. 4, partea a II-a, p. . 126]; Astfel, însuși criteriul „legalității” constă tocmai în conformitatea formală a acțiunilor la cerințele moralității,

deşi conţinutul conştiinţei şi atitudinea interioară a celui care efectuează aceste acţiuni poate să nu aibă nicio legătură cu moralitatea.

Etica acțiunilor în justiție corespunde domeniului conștiinței morale obișnuite [vezi. 43, vol. 4, partea I,

Cu.   228, 240], dar și, după cum sa menționat deja, etica „egoismului rezonabil” a lui Holbach și Helvetius. Aceasta înseamnă că opiniile lui Kant asupra acestei etici o reduc la nivelul comportamentului burghez obișnuit, dezmințind astfel iluziile iluministe. Dar Kant îi dezamăgește nu dintr-o poziție mai progresistă decât cea burgheză, ci din aceeași poziție burgheză, încă insuficient dezvoltată și deci și

mai înfundată în iluzii - din poziția burgheziei germane imature, care nu îndrăznește să accepte ideile. al Iluminismului francez.şi şi-a găsit expresia în opoziţia lui Kant a moralităţii „pure” faţă de egoismul „rezonabil”. Preferându-l pe primul celui de-al doilea, Kant nu a putut răsturna egoismul, ci a limitat rațiunea.

Deci, potrivit lui Kant, moral categoric este doar acel comportament care este pe deplin practic și se supune în mod rezonabil cerințelor imperativului categoric. Este o judecată sintetică a priori Această lege fundamentală a rațiunii practice pure spune: „... acționează după o astfel de maximă (adică principiul subiectiv al comportamentului. - I. N.), care în același timp poate deveni ea însăși un universal. lege" [cm. 43, vol. 4, partea I, p. 279; cf. Cu. 347], adică să fie incluse în fundamentele legislației universale [vezi 43,

vol. 4, partea a II-a, p. 323]. Vorbim aici despre legislație nu în sensul legii, ci în sensul unui set de reguli de conduită general acceptabile pentru toți oamenii, iar imperativul categoric nu le indică în forma lor concretă și cu atât mai mult nu dictează. acțiuni bine definite, dar definește doar maximele ca fundamente generale ale unor reguli de conduită mai specifice [cf. 43, vol. 4, partea a II-a, p. 321, 417].

O analiză logică a imperativului categoric kantian duce la concluzia că conținutul său combină următoarele cerințe: (a) o persoană dată are dreptul (poate) și este obligată (ar trebui) să efectueze acțiuni care corespund condiției și dorinței pe care toată lumea. face exact asta în raport cu oricare dintre celelalte.

Biblioteca „Runivers”

alte persoane; (b) această persoană poate (are posibilitatea) și trebuie să acorde altor persoane același drept și este obligată să le ajute să își realizeze acest drept; (c) această persoană are dreptul și datoria nu numai să nu recomande altor persoane să facă lucruri care nu corespund dorinței specificate, dar și să nu le permită să facă acest lucru, sau poate (aceasta din urmă nu este exprimată clar în Kant), și pentru a le împiedica să facă acest lucru [vezi . 107, p. 68-70]. Și, în general, ce ar trebui să fie posibil.

Deja din însăși formula imperativului categoric, dacă ținem cont de contextul acestuia, urmează o concretizare semnificativă a cerințelor sale, care depășesc semnificativ limitele regulii lui Hobbes „Nu face altuia ceea ce nu îți dorești” și Regula lui Locke „Fă altuia ceea ce îți dorești”. Imperativul lui Kant orientează oamenii spre activitate și conviețuire; el dă predicatul moralității tocmai unei astfel de activități, care se desfășoară cu o „revizuire” constantă a consecințelor ei sociale și, în ultimă analiză, are în vedere, într-un mod burghez, binele societăţii în ansamblu. Kant pune în formula imperativului cerința de a trăi conform naturii, de a se respecta pe sine și pe toți ceilalți, de a respinge „zgârcenia și falsa smerenie” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 356]. Adevăritatea este necesară, deoarece înșelăciunea face imposibilă comunicarea între oameni, iar „deși pot minți, nu vreau deloc o lege comună pentru toți – să mintă”

[43, vol. 4, partea I, p. 239]; este necesar să-și îndeplinească obligațiile și să respecte proprietatea privată, deoarece trădarea și însuşirea altcuiva distrug încrederea dintre oameni etc.

Și totuși imperativul categoric este prea formal, așa cum se poate observa din teza lui Kant că forma legii morale este legea însăși. Prin urmare, nu este dificil să netezi diferența față de imperativul lui Holbach de „egoism rezonabil”. De fapt, imperativul lui Kant cere generalizarea acțiunilor, dar măsura „legislației generale” în ea este beneficiul public și, prin urmare, beneficiul cetățeanului dat. Dar imperativul lui Kant a mers departe în conținutul său de regula „bunului simț” do ut des? Și cum să calificăm comportamentul unei persoane care este convinsă că această regulă este tocmai în interesul sănătății bune și morale a societății?

Biblioteca „Runivers”

Cu toate acestea, nu trebuie să uităm de forma imperativului categoric, care pur și simplu nu a intrat în formularea sa prezentată mai sus, a rămas în afara acestuia. Până la urmă, Kant înseamnă că, urmând imperativul, nu se poate căuta niciun avantaj, nici măcar indirect, pentru sine; este necesar să acţionăm conform imperativului tocmai pentru că şi numai pentru că este dictat de dictatele unei îndatoriri morale neamestecate, „pure”. Este de datoria noastră să ajutăm oamenii să trăiască așa cum se cuvine oamenilor, adică cu adevărat social, și nu ca animalele [vezi. 43, vol. 4, partea I, p. 384, 494]. Îndeplinirea datoriei de către fiecare este într-adevăr benefică pentru toți, dar acest beneficiu ar trebui să fie scopul tocmai al datoriei sociale, și nu urmărirea câștigului personal. Așa argumentează Kant: „Toată lumea trebuie să facă din scopul ultim cel mai înalt bine posibil din lume” [43, vol. 4, partea a II-a, p. ȘI].

Și totuși se pune întrebarea: de ce așa? Pentru că totul trebuie făcut în numele Omului. O respingere absolută a motivației emirice s-a dovedit a fi imposibilă pentru Kant deja în acest moment, deși el încearcă să-și convingă cititorii că nu este vorba despre empiric, ci despre interesele transcendente ale persoanei umane. Dar prosperitatea societății nu este în interesul acestui om lumesc? Oricum ar fi, Kant oferă o a doua formulare a imperativului categoric: „Acționează în așa fel încât să tratezi întotdeauna umanitatea, atât în persoana ta, cât și în persoana tuturor celorlalți, ca un scop, și niciodată să nu o tratezi doar ca scop. înseamnă” [43, vol. 4, partea I, p. 270; miercuri, p. 414]. Existența omului „are în sine cel mai înalt scop...” [43, vol. 5, p. 469], nu degeaba demnitatea personalității sale este mai mare decât orice altă valoare din lume [vezi. 43, vol. 4, partea I, p. 414-415; cf. vol. 4, partea a II-a, p. 404, 407]. „...Numai morala și umanitatea, în măsura în care este capabilă de ea, au demnitate” [43, vol. 4, partea I, p. 277]. Respectul pentru legea morală dezvoltă un sentiment de respect de sine, iar comanda datoriei înseamnă „propria perfecțiune și fericirea altcuiva” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 319; cf. vol. 5, 486, 510]. Aceasta înseamnă că o persoană ar trebui să vadă în sine, strict vorbind, nu un scop în sine, ci un mijloc pentru prosperitatea unei comunități de indivizi, așa cum toți membrii acesteia din urmă ar trebui să contribuie la fericirea acestui individ.

Formula abstract-umanistă a imperativului este îndreptată împotriva sentimentului de umilire religioasă a unei persoane. Va „elimina, în primul rând, dispreţul fanatic faţă de sine ca persoană (pentru întreaga rasă umană) în general” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 380]. Mai mult, imperativul solicită activitate, ţinând cont de faptul că „bunăvoinţa activă, practică” este necesară [43, vol. 4, partea II, p. 392]. Iar Kant consideră că orientarea imperativului categoric către o persoană în general ca persoană cu valoare rezolvă contradicţia dintre individ şi public, care este inerentă „egoismului rezonabil”, care este adânc înrădăcinată în societatea contemporană. Un interes moral absolut identic pentru toţi îi transformă pe oameni în parteneri egali în „lumea fiinţelor raţionale ca regat al scopurilor” [43, vol. 4, partea I, p. 281]. Filosoful mătură tradiţiile şi prejudecăţile de clasă, neagă legitimitatea moralităţii de clasă îngustă, proclamă un singur criteriu de evaluare a comportamentului pentru toţi. „O persoană, oricine ar fi ea, chiar şi o fiinţă superioară, trebuie judecată după ceea ce, pe lângă orice relaţii exterioare, este singura valoare absolută a unei persoane” [43, vol. 4, partea I, p. 282; cf. Cu. 500] ca fiinţă gânditoare. Imperativul categoric „trezeşte un sentiment de respect de sine...” [43, vol. 4, partea I, p. 399]. Orice om simplu, burghez, ţăran nu este deloc „rău” în comparaţie cu clasele superioare şi nu are mai puţin drept decât ei la demnitatea morală. Kant cere încetarea servilismului şi servilismului. „Nu devii sclavul unei persoane. Nu permite altora să-ţi încalce drepturile cu impunitate” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 375]. Mai mult, el crede că burgerii merită mult mai mult respect decât nobilii. „În faţa unui simplu cetăţean modest, în care văd atâta onestitate de caracter pe cât nu realizez în mine, spiritul meu se înclină” [43, vol. 4, partea I, p. 402]. Conţinutul valoric burghez al imperativului categoric al lui Kant este dincolo de orice îndoială.

Dar în ce măsură imperativul lui Kant stimulează activitatea umană? Cât de eficient este umanismul său burghez? Orientarea lui către activitatea individului este slăbită de motive de compromis de supunere civică şi disciplină: principiul loialităţii este adus de Kant la cerinţa unei smerenii aproape stoice, combinată cu respectarea propriei persoane.

demnitatea \ Eficacitatea sa umanistă este slăbită de o înţelegere formală a structurii comportamentului moral, ajungând în unele dintre aplicaţiile sale chiar şi la prescripţii inumane, şi cu atât mai mult estompând graniţa dintre acţiunile morale şi cele juridice, deşi aceste prescripţii, dimpotrivă, aveau scopul de a fixa această graniţă.

De fapt, Kant repetă neobosit că prezenţa oricăror altor motive, pe lângă imperativul moral, de comportament, chiar şi cele mai pozitive, întunecă „puritatea” moralităţii. Mântuirea, să zicem, a unui om care

se îneacă dintr-un sentiment de compasiune, și cu atât mai mult dragostea față de el, nu este atât de departe în ceea ce privește calitatea actului de îngrijirea sănătății, dictată de teama de experiențe neplăcute viitoare datorate. la boala, sau din onestitatea unui comerciant care vrea sa castige increderea si recunostinta clientelei. Între timp, primul act este apropiat de actul mântuirii de dragul4 unui sentiment de filantropie, pe care Kant îl atestă ca fiind moral. Distanța dintre moralitate și legalitate începe să dispară catastrofal.

Exista si ceva mai paradoxal

^°umanitatea * Hb^ Rezultat: garanția respectării moralității unui act este trăsătura sa, mărginind... nesinceritatea și ipocrizia, căci, fără îndoială, morala trebuie recunoscută ca o acțiune care corespunde unui imperativ categoric, dar îndeplinită în prezența sentimentului opus, de exemplu, dezgustul față de cel care economisește, ostilitatea față de cel căruia îi sunt plătite în mod regulat datoriile etc. Epigrama „Îndoială de conștiință” de F. Schiller nu este lipsită de motiv, așadar:

Îmi servesc de bunăvoie vecinii, dar vai! Am o înclinație pentru ei.

Deci întrebarea roade: sunt cu adevărat moral? Nu există altă cale: încercând să ai dispreț față de ei Și cu dezgust în suflet, fă ceea ce (gebeut) datoria cere.

Acest lucru, s-ar părea, este pe deplin în concordanță cu învățăturile filosofului, care a numit dragostea emoțională pentru oameni „patologică”, afirmând că „orice amestec de fericire personală împiedică

1 „... Poruncă: ascultați de autorități! — este și morală” [43, vol. 4, partea I, p. 12].

Această lege a avut o influență asupra inimii umane” [43, vol. 4, partea I, p. 493], ba chiar afirmând că „o persoană trăiește doar din simțul datoriei, și nu pentru că își găsește o oarecare plăcere în viață” [43, vol. 4, partea I, p. 415]. A. Schweitzer s-a exprimat foarte tranșant despre Kant în această privință: „În spatele fațadei mândre, el construiește o „casărmică” mizerabilă [109, p. 192].

Dar același Kant a recunoscut că „a avea grijă de fericirea cuiva poate fi chiar o datorie...” [43, vol. 4, partea I, p. 42D], și nu a afirmat deloc că ar trebui să acționeze fără greșeală contrar aspirațiilor naturale și experiențelor plăcute. O anumită opoziție internă care apare într-o persoană poate servi drept garanție că nu egoismul îl îndeamnă la acțiunea planificată de el, dar Kant nu sugerează să caute această opoziție în sine cu orice preț. Tot ceea ce cere el în acest sens se reduce la regula: urmează-ți datoria, indiferent dacă îți afectează sau nu fericirea empirică. Iar împlinirea îndatoririi în sine

aduce „analog cu fericirea .... mulțumire de sine” [43, vol. 4, partea I, p. 449].

vÎn ceea ce privește atitudinea față de ceilalți oameni, Kant sfătuiește să acționăm moral, indiferent de ce sentiment ne trezește obiectul acțiunii noastre. Dar dacă acest sentiment este ostil, atunci a acționa contrar acestuia este un „merit neplăcut” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 326; cf. Cu. 337], iar „ura față de persoană este întotdeauna dezgustătoare” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 377]. Dacă nu există un sentiment de iubire în suflet, atunci cel puțin va exista un sentiment de respect. Kant continuă să folosească termenul de „filantropie”, înțelegând, totuși, prin acesta doar „deprinderea înclinației spre binefacere în general” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 337].

<Deci, Kant nu caută să opune datoria fericirii și să transforme datoria într-o datorie neplăcută, în depășirea dezgustului pentru care oamenii ar trebui să-l practice. Nu este deloc idealul și rece * lui indiferență sau ostilitate față de oameni. Pe de altă parte, există un moment profund realist în accentul său puternic pe datorie ca atare; să te aștepți ca toți oamenii să arate simpatie și iubire unii față de alții ar fi reversul naturalismului iluminist naiv. Dar este destul de legitim să ceri de la ei respectarea datoriei. Pe de altă parte, Kant avertizează cu multă vedere împotriva neos

Biblioteca „Runivers”

încredere atentă în acei oameni care în exterior se comportă impecabil, dar sunt conduși în interior de interes propriu și alte motive de bază. Încă o dată vedem că pentru Kant nu este importantă doar forma unui act, ci relația sa definită cu conținutul.

Kant are dreptate că oamenii ar trebui judecați nu numai după acțiunile lor, ci și după motivele care i-au ghidat atunci când comit aceste acțiuni. Nici neîncrederea lui Kant față de promisiunile cu inima frumoasă „de a face pe toți fericiți” și nici încrederea lui pe un interes moral comun, care este chemat să se ridice deasupra varietații varietăți de aspirații empirice private, nu sunt lipsite de temei. Dar el nu ține cont de faptul că acțiunile sunt încă nu mai puțin importante decât motivele lor, iar obișnuirea cu acțiunile corecte este unul dintre mijloacele de educare a sentimentelor morale. La urma urmei, „la început a fost munca”. De asemenea, este imposibil să sapi abisul dintre datorie și fericire. Este greșit să transformi o persoană într-un slujitor al datoriei ca atare, dimpotrivă, datoria ar trebui „să fie astfel încât să servească fericirii oamenilor. Pe de altă parte, nu îi face pe oameni fericiți conștiința unei îndatoriri îndeplinite? Aspirațiile umaniste nu slăbesc niciodată o datorie corect înțeleasă, ci, dimpotrivă, contribuie la îndeplinirea ei. Dintre toate motivele unui act moral, Kant alege motivul cel mai general și, prin urmare, inevitabil cel mai înțeles formal, pe cât posibil de senzualitate. Dar s-a înșelat, pentru că „nici o morală nu există fără sensibilitate, adică ca morală pură. Cu alte cuvinte, prin conștiință curată se înțelege o conștiință care nu a fost niciodată folosită” [199, p. 124]. Datoria practicată, înfruntă cu realitatea senzuală care

pătrunde în ea, nu poate rămâne datorie, închisă în „pura” ei autosuficiență.

Kant încă mai spera că datoria își poate păstra puritatea. În articolul „Despre proverb „poate că acest lucru este adevărat în teorie, dar nu este potrivit pentru practică””, el dezvoltă o apologia datoriei în spiritul rigorismului extrem. Fără a manifesta nici cea mai mică ezitare chiar și în cazul celor mai artificiale situații, el este de părere că și cea mai mică, prin excepție, încălcarea datoriei ar fi extrem de distructivă pentru practica morală. La urma urmei, „datoria este necesitatea [săvârșirii] unui act din respectul legii” [43, vol. 4, partea I, p. 236]

Biblioteca „Runivers”

moralitate, nerecunoscând nicio excepție. Tocmai datorită calității sale de neexclusivitate, această necesitate înnobilează fiecare persoană. Datoria este puterea puternică a unei conștiințe fără compromisuri și cu „măreția ei solemnă” [43, vol. 4, partea I, p. 403] creează fundamentul demnității umane. Cunoscută și des citată este afirmația emoționantă a lui Kant de obicei sec, care începe cu cuvintele: „Datoria! Ești un cuvânt înălțat, mare” [43, vol. 4, partea I, p. 413]. Ca purtător al legii morale și un scop în sine, o persoană este capabilă să-și subjugă natura empirică și să se ridice deasupra lumii fenomenelor, rezutând cu mândrie: „Cerul înstelat este deasupra mea și legea morală este în mine” [43, vol. 4, partea I, p. 499] - aceștia sunt cei doi poli ai realității.

Astfel, dacă materialiștii francezi au afirmat teoretic idealurile burgheze, dându-le aspectul unei etici a fericirii pământești pentru toată lumea fără excepție, atunci Kant le afirmă sub forma unei etici a datoriei totale, care, de asemenea, nu cunoaște nicio excepție de clasă . Dar acelea. În același mod, idealul lui Kant de „legislație universală” capătă o înfățișare iluzorie supraclasică chiar mai mult decât la predecesorii săi. Într-un efort de a îmbrățișa toată diversitatea situațiilor de viață și a ciocnirilor, aducându-le la un numitor comun al obligației universale, filozoful a creat pentru ele un cadru atât de extensibil încât, în următoarele două secole, atât în rândul profesorilor academicieni neokantiani, cât și în rândul revizionişti ai marxismului, au fost mulţi dispuşi să investească în ei.conţinutul cel mai variat.

Abstracția și compromisul nu sunt singurele deficiențe ale eticii lui Kant. Ea este sfâșiată de o contradicție profundă care decurge din

premisele sale teoretice originale.

De fapt, Kant susține că o persoană trebuie să se supună în mod voluntar și liber apelului imperativului categoric, împlinindu-l în cea mai mare măsură posibilă. La urma urmei, morala violentă este lipsită de sens. Dar omul este atașat de libertate doar ca personalitate noumenală, membru al lumii lucrurilor în sine. În sfera fenomenală și în căutarea fericirii, omul este supus unei determinări stricte care nu cunoaște excepții și

Pentru lumea fenomenelor, doar etica imperativelor ipotetice și asertorice este firească și justificată. Dualitatea ontologică a unei persoane duce la dizarmonia sa etică.

Cu toate acestea, interesul practic cere ca morala și libertatea să fie stabilite tocmai în această viață lumească, practică, și nu în viața de dincolo (despre ce fel de „practică” putem vorbi în lumea noumenilor?) [vezi. 43, vol. 5, p. 514; v. 6, p. 220]. Nu e de mirare că Kant a dat imperativului categoric, printre altele, următoarea formă: acționează în așa fel încât maximele comportamentului tău să poată deveni legi universale ale naturii. Aceasta înseamnă că aceste maxime ar trebui, ca să spunem așa, să împingă comportamentul egoist al oamenilor la periferia activității lor, dacă nu să-l alunge complet. Cu alte cuvinte, pentru realizarea imperativului categoric se cere tocmai ca fundamentele statutului moral universal să devină maxime, adică reguli subiective de comportament în viața empirică. Și asta, potrivit lui Kant, se întâmplă. „Libertatea practică poate fi dovedită prin experiență” [43, vol. 3, p. 659]. Cum s-ar putea face asta?

Reconcilierea a două tipuri de comportament în etica lui Kant în situația inițială, când întreaga viață empirică a oamenilor fără excepție urmează imperative ipotetice și asertorice, nu poate fi înțeleasă decât în acest fel: orice, dar același act este legal pentru unul și moral. pentru o altă lume (din fenomenele lumii sunt excluse toate actele ilegale-infracțiuni, deși nu este în întregime clar cum anume). Aceasta înseamnă că fiecare act efectiv săvârșit are două motivații diferite și este legal și moral în același timp [43, vol. 4, partea I, p. 434]. Aici vorbim despre „libertate și compatibilitatea ei cu necesitatea naturală (în același subiect, dar nu în același sens)” [ibid., p. 169]. Dar nu este clar cum două motivații coexistă în mintea aceleiași persoane și cum se pot distinge în general acțiunile în funcție de calificările lor etice. Problema este și mai dificilă: până la urmă, Kant dorește victoria motivației morale, și de aici triumful comportamentului moral complet, pentru care nu mai există duplicate legale, în întreaga sferă fenomenală. Aici, nu se poate evita lupta dintre două motivații fundamental diferite, în plus,

Urmăm acțiuni diferite, în aceeași lume empirică. Dar care sunt pârghiile prin care libertatea și moralitatea s-ar putea stabili în ea? Cum ar putea legea morală să devină un motiv activ?

Această problemă este cu adevărat călcâiul lui Ahile al eticii lui Kant. Soluția sa preliminară, care constă în faptul că imperativul categoric se realizează în lumea fenomenelor nu în totalitate, ci doar ca tendință reglativă, este vădit insuficientă, mai ales că aici ei cer de la regulativitate mult mai mult decât s-a primit de la aceasta în doctrina rațiunii și este de neînțeles cum imperativul moralității în

general poate „pătrunde” în această lume. Deci, sarcina este ca lumea libertății „să aibă influență” [43, vol. 5, p. 173] despre lumea naturală.

Înainte de a trece la clarificarea modului în care Kant a încercat să rezolve în nucleul ei această problemă, este necesar să clarificăm conceptele de libertate cu care operează. Există cel puțin patru concepte diferite de libertate în filosofia sa, care sunt într-un fel sau altul legate între ele și care trebuie să fie strict distinse, deși Kant însuși era departe de a fi distinct.

În primul rând, este libertatea ca abilitate transcendentală specială. Aceasta este independența minții față de cauzele din seria de fenomene, permițându-i să acționeze ca un început necondiționat senzual al ordonării acestor serii, care introduce această cauzalitate în ele ca rezultat a priori al activității transcendentale. A priori este „practic necesar” [43, vol. 4, partea I, p. 444], dar este și teoretic capabil să „înceapă un eveniment în mod spontan” [43, vol. 4, partea I, p. 166].

În al doilea rând, Kant acceptă „ruda” [43, vol. 4, partea I, p. 424] conceptul de libertate în lumea fenomenelor. Întrucât această lume este pătrunsă de strictă necesitate, atunci libertatea în ea nu poate exista decât sub forma unei nevoi conștiente de experiență, precum „libertatea” modului uman la Spinoza, care a recunoscut doar faptul dependenței sale exterioare și s-a împăcat cu aceasta. Kant o numește libertate „în sens cosmologic” [43, vol. 4, partea I, p. 166].

În al treilea rând, este de fapt libertatea în lumea inteligibilă a lucrurilor în sine, „principiul cel mai înalt al libertății” [43, vol. 4, partea < I, p. 339], „cauza prin libertate”. Analogul său este „necesitatea liberă” a substanței și asta

o necesitate profundă recunoscută, la care o persoană se ridică în sistemul lui Spinoza, când este copleșită de o „iubire intelectuală pentru Dumnezeu” activă. Această analogie este departe de a fi întâmplătoare.La urma urmei, potrivit lui Kant, oamenii trebuie să devină părtași ai libertății transcendentale* cu cât mă forțesc mai mult doar cu conceptul de datorie, cu atât mai mult „ideea de libertate mă face un membru al inteligibilului. lume” [43, vol. 4, partea I, p. 299, cf. t 4, partea a II-a, p. 315]

În al patrulea rând, Kant trebuie să folosească conceptul obișnuit de libertate ca capacitate de arbitrar (Willkur) în lumea empirică. Este posibilitatea voinței umane de a alege între diferitele constrângeri ale sensibilității, sau de a deveni independentă de constrângerile sensibilității în general. Savanții au numit această „libertate deplină de alegere (liberum arbitrium indifîe-rentiae)”, explicând prin aceasta. apariția răului în rândul oamenilor. Și când Kant se concentrează asupra ei, el se apropie involuntar de opiniile religioase ortodoxe [vezi 42, p. 40, cf. 40, v 2, p. 29]. În general, aceasta este doar „libertate în sens negativ” [43, vol. 4, partea I, p. 351] Este

cauza comportamentului antimoral („rău”) [vezi 43, vol. 4, partea a II-a, p. instaurarea moralei în domeniul legalităţii ar fi imposibilă, deşi ea singură nu este suficientă pentru aceasta. De unde vine de la Kant, nu este clar

Pe lângă aceste patru tipuri de libertate la Kant, cercetătorii identifică mai multe.Dacă mulți cred că numărul tuturor tipurilor sale nu este mai mare de trei, corespunzând celor trei tipuri de subiect din Kant, atunci comentatorul polonez E Trembitsky adaugă pentru ei arbitrium brutum, adică arbitrariul patologic capricios, care nu contribuie la acțiunea moralei, ci, dimpotrivă, împiedică pătrunderea ei în lumea empirică, precum și libertatea politică în sensul libertății de sclavie și violență. în general. Într-adevăr, Kant scrie că „libertatea este posibilitatea acțiunilor care nu încalcă iarba cuiva” [43, vol. 6, p. 267]. Dintre principiile vieții publice, el indică „libertatea” în sensul dreptului de a respecta numai acele legi la care cetățenii au fost de acord. Pe de altă parte, o astfel de libertate este cerută și pentru cetățenii oricărui stat * „nimeni nu poate obligă-mă să fiu fericit^ deci „cum vrea el..” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 79] Kant este cel mai îngrijorat de problema „sclaviei”, sub care el

em în minte, de asemenea, iobăgie. „Nu este nimic mai teribil când acțiunile unei persoane trebuie să se supună voinței alteia... sclavia este cel mai înalt rău din natura umană... O persoană care depinde de altul nu mai este o persoană” [43, vol. 2” , p. 218-220]. Kant susține, de asemenea, libertatea de conștiință, de gândire și de vorbire.

Pentru a caracteriza concepțiile socio-politice ale lui Kant, aceste afirmații sunt foarte importante, dar adaugă puțin la analiza principalelor tipuri de libertate din filosofia sa. Același lucru ar trebui spus despre „libertatea estetică” a activității „geniului”, pe care F. Beverson o adaugă ca un fel aparte. Toate tipurile suplimentare de libertate provin din combinarea tipurilor lor principale, care, în plus, interacționează între ele. Astfel, libertatea cosmologică este un produs indirect al spontaneității transcendentale. Libertatea ca abilitatea de a „stăpâni emoțiile și de a-și îmblânzi pasiunile” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 343] este rezultatul interacțiunii libertății transcendentale cu arbitrariul rațional în lumea fenomenelor. În acest sens, Kant scrie că „concepția practică de libertate se bazează pe această idee transcendentală a libertății (adică pe ideea libertății transcendentale. - I.N.), care este adevărata sursă a dificultăților în problematica posibilitatea libertăţii” [43, t 3, p. 478].

Așadar, Kant s-a confruntat cu sarcina de a explica modul în care libertatea transcendentală „pătrunde” în lumea empirică, adică cum exact motivațiile unei persoane morale se pot manifesta sub forma unor influențe cauzale în gândirea și comportamentul unui egoist, dar aderarea la etica juridică, individuală, și cum în cazurile de incompatibilitate cele mai înalte cerințe ale datoriei (sacrificiul de sine etc.) cu acțiunile în justiție, cauzalitatea liberă este inclusă în legătura cauzelor naturale, fără a încălca, totuși, universalitatea

acestora. În cuvintele lui Kant, situația problematică de aici este următoarea: „... cauza inteligibilă în raport cu cauzalitatea sa nu este determinată de fenomene, deși acțiunile sale sunt și astfel pot fi determinate de alte fenomene” [43, vol. 3, p. 481].

Kant încearcă să rezolve această situație problematică făcând referire la idealitatea timpului. Libertatea în lumea noumenelor, dacă există acolo, este în afara timpului și decurge tocmai din absența lui, ceea ce face ca

orice relație cauzală (cel puțin în sensul său categoric) este imposibilă. Rațiunea practică, care ia decizii morale în condițiile lumii fenomenelor, operează în timp, folosindu-se pentru a influența cauzal acțiunile oamenilor. Dar același „motiv, când vine vorba de legea existenței noastre inteligibile (despre legea morală), nu recunoaște nicio diferență de timp” [43, vol. 4, partea I, p. 428]. Timpul, dintre toate structurile profunde ale subiectului, este cel mai îndepărtat de tot ceea ce este senzual și, prin misterul proprietăților sale, poate chiar arată ca un lucru în sine. În destinele schimbătoare ale individului, se dovedește a fi ca o „punte” care leagă lumea ideală a libertății cu lumea empirică a naturii, eternitatea primei cu natura temporală a celei de-a doua.

Soluția pare firească pentru linia de gândire a lui Kant, dar este imaginară. Antinomia libertății a rămas un mister. În esență, ca și înainte, întrebarea cum devine imanent în practică ceea ce este teoretic transcendent experienței rămâne fără răspuns. Încă nu este clar de ce libertatea „pură” „nu interferează cu legea naturală a fenomenelor” [43, vol. 4, partea I, p. 168], cum obligația morală (SoIIen) pătrunde în necesitatea naturală (Müssen) și cum cealaltă lume este conectată cu această lume în general, esența... cu fenomenele. Fundamentarea ontologică a acțiunii imperativului categoric în sfera actelor juridice, și mai mult imorale, Kant nu a reușit.

Libertatea postulată El recurge deci la justificare

J - niyu psihologic. Pentru modern

decizia acțiunilor în justiție, o persoană intactă nu trebuie să se învingă pe sine. Dar este imposibil să urmezi cu totul „liber” chemarea datoriei morale, fără a experimenta deformarea înclinațiilor și motivelor naturale ale cuiva și fără a intra într-o luptă grea cu ele. Sprijinul insuficient pentru o persoană în luptele sale morale este următorul mecanism: imperativul categoric îi educă caracterul, și anume, îl învață să „renunțe” pretențiile de egoism și dezvoltă un sentiment de respect pentru datorie, care „slăbește influența inhibitorie a înclinaţii” [43, vol. 4, partea I , Cu. 405). Pentru realizarea imperativului categoric în viața empirică, dacă nu absolut, ci numai

pozitivul1 are nevoie de alte motive, mai puternice și mai convingătoare, care în același timp ar fi condiții psihologice.

Kant propune trei astfel de condiții, pe care le consideră presupuneri necesare, postulează. Cele trei postulate ale rațiunii practice sunt condiții sine qua non ale aplicabilității, și deci ale semnificației, a imperativului categoric în lumea fenomenelor. Acesta este motivul pentru pătrunderea libertății în tărâmul naturii. Cele trei postulate ale lui Kant constituie ontologia sa profundă, adică „metafizica”.

Primul postulat necesită autonomia completă a voinței umane, adică libertatea ei – arbitraritatea (Willkür), care se dezvoltă imediat în libertate orientată moral. Kant chiar scrie că „liberul arbitru și voința supuse legilor morale sunt una și aceeași” [43, vol. 4, partea I, p. 290], deși libertatea și legea moralității nu sunt același lucru. Prin urmare, el revarsă conținutul primului postulat într-o formulă laconică: „Trebuie (solist), atunci poți”. Kant nu a reușit să demonstreze că o persoană care gândește moral ia în mâinile sale arma libertății și pur și simplu postulează prezența acesteia, deși aceasta pare o încercare de a fundamenta pozițiile filozofice în practică.

În ceea ce privește latura logică a problemei, studiile despre logica deontică arată că este, desigur, greșit să deducem capacitatea de a îndeplini o normă doar din faptul că am adoptat această normă. Dar în sensul său minim, „norma obligă, cu condiția ca subiectul să o poată îndeplini”, formula lui Kant este destul de corectă. Desigur, referirea la „capacitate” sau „incapacitate” nu ar trebui să servească drept ecran pentru evasiva: situația „poți” trebuie evaluată obiectiv.

În rezolvarea celei de-a treia antinomii a ideii cosmologice a rațiunii teoretice, libertatea a fost indicată mai devreme de Kant în modul posibilității. Acum este indicat în modul de admisibilitate (regulativitate), astfel încât imperativul categoric se dovedește a fi regulator atât acolo unde dorește să încalce subordonarea voinței față de natură, cât și acolo unde

1 „Numai în curs de mers la infinit se poate atinge respectarea deplină a legii morale” [43, vol. 4, partea L p. 455].

unde nu există deloc natură. Reglementare în ambele lumi! Acțiunea libertății tocmai a fost fundamentată de Kant prin referire la proprietățile timpului. Acum libertatea, explicând acțiunea imperativului categoric, este ea însăși fundamentată de ea ca un principiu moral propriu. Argumentul se închide într-un inel, se formează un cerc logic.

În ciuda acestui fapt, Kant argumentează mai departe. Dacă libertatea există, chiar dacă doar într-o formă regulativă (dar Kant crede că există), atunci ce ar putea, ne întrebăm, să depășească predispoziția unei persoane „de a prefera alte motive (non-morale) motivelor din

legea morală”? și să o direcționeze spre libertatea de aplicare pentru a pune în practică legea morală? Răspunzând la această întrebare, Kant estompează din nou granița dintre comportamentul moral și cel legal și își încalcă principiul incompatibilității imperativului categoric cu căutarea fericirii. Făcând o concesie eticii materialiştilor francezi, el admite acum că fericirea este „o consecinţă necesară a moralităţii” [43, vol. 4, partea I, p. 451]. Dar această concesie este ascunsă prin realizarea de distincții subtile: Kant explică că „morala, în mod propriu vorbind, nu este o învățătură despre cum ar trebui să ne facem fericiți, ci despre cum ar trebui să devenim demni de fericire” [43, v. 4, partea I”. , p. 463; cf. Cu. 228]. Cel mai înalt bine (summum bonum) „este o combinație de moral și fericire [cf. 43, vol. 4, partea a II-a, p. 66], și de aceea sarcina este să „aducem fericirea în lume în deplin acord cu vrednicia de a fi fericit” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 12]. Kant introduce și o nouă nuanță în conceptul de fericire: fericit nu este cel care se bucură sau realizează ceea ce

totul se întâmplă după voința și dorința lui, dar cel care este mulțumit de comportamentul său. Astfel, egoismul se transformă în altruism, iar altruismul, la rândul său, se apropie de prudență. Iar filosoful este de acord că nimeni nu poate fi complet sigur că și-a îndeplinit datoria cu totul dezinteresat (vezi 43, vol. 4, partea a II-a, p. 72).

Kant admite că aproape nimeni și postulatul v ar putea trăi vreodată doar nemurirea sufletului

ideea datoriei, renunțând la orice speranță de fericire. Și fără o astfel de speranță, oamenii nu ar fi avut suficientă forță spirituală pentru a-și îndeplini datoria în ciuda

rya pe propria rezistență internă și obstacole externe în calea acesteia. De aici al doilea postulat al rațiunii practice: trebuie să existe nemurirea sufletului uman.

Nemurirea sufletului uman este necesară, după Kant, în primul rând pentru că numai în perspectiva infinitului transcendent se poate conta pe implementarea deplină a imperativului categoric. Adevărat, în ce poate consta această „realizare” în lumea cealaltă nu este clar: la urma urmei, imperativul prescrie acțiuni numai în lumea de apoi, iar „acțiunile” noumenale între lucruri în sine ar fi ceva asemănător cu ficțiunile scolastice. Totuși, doar realizarea deplină a imperativului aduce o conștiință plăcută a împlinirii datoriei, din care provine sentimentul de a fi demn de fericire. Acest sentiment, în esență, este asemănător cu o speranță religioasă pentru o răzbunare postumă pentru acele întristări și dezastre pe care mulți oameni onești și cumsecade trebuie să le îndure în viața lor pământească, unde fericirea empirică cade atât de des în virtute, ci în viciu. Antinomia rațiunii practice, care indică faptul că virtutea nu garantează fericirea, iar căutarea fericirii nu înseamnă dobândirea virtuții, astfel încât virtutea reală și fericirea sunt incompatibile, deși adevărata fericire are nevoie de virtute, iar virtutea nefericită strigă după răsplată. vezi . 43, vol.

4, partea I, p. 445], această antinomie este rezolvată de Kant transferând toate speranțele unei persoane virtuoase în acea lume super-empirică în care Biserica Creștină promite fericire „celor suferinzi și împovărați”. Din nou, nu este clar în ce ar putea consta fericirea noumenală, pe care Kant o delimitează cu sârguință de ideile religioase tradiționale despre fericirea vieții de apoi. Cu toate acestea, el numește ^ fericire, a cărei cauză noumenală ar fi o virtute desăvârșită „sfințenie”.

În acest moment, în care Kant pare să se fi apropiat cât mai mult de religie, apare tendința opusă. Prin „sfințenie”, după cum se dovedește, se înțelege doar starea de realizare absolut completă a legii morale [vezi. 43, vol. 4, partea I, dg. 408]. În consecință, legea morală este „sfântă”, adică indestructibilă [vezi. 43, vol. 4, partea I, p. 414], iar a fi „sfânt” înseamnă riguros

Biblioteca „Runivers”

ci pentru a o împlini [cf. 43, vol. 4, partea a II-a, p. 313, 386]. „Omenirea însăși, în persoana noastră, trebuie să fie sfântă pentru noi, întrucât omul este subiectul legii morale, așadar, a ceea ce este sfânt în sine, de dragul căruia și în conformitate cu care ceva în general poate fi numit. sfânt” [43, v. 4, partea I, p. 466] – în acest raționament, „sfințenia” umanității este plasată de Kant deasupra sfințeniei religioase în conformitate cu cea de-a doua formulare a imperativului categoric. De fapt, o persoană „este un scop în sine, adică nimeni (chiar Dumnezeu) nu poate fi folosit niciodată doar ca mijloc” [43, vol. 4, partea I, p. 465].

În legătură cu interpretarea non-religioasă a „sfințeniei” există câteva trăsături ale înțelegerii lui Kant asupra corelației reglementării morale în lumile aparențelor și ale lucrurilor în sine. De obicei, Kant distinge clar între aceste două direcții ale regulativității. El scrie că oamenii se îndreaptă spre realizarea idealului moral în procesul dezvoltării istorice nesfârșite a vieții empirice, mai ales în condițiile viitoarei „stare etice”, iar într-o stare transcendentă se angajează pe o cale calitativ diferită de apropierea de ideal, dobândind nemurirea, care este în același timp o condiție pentru aceasta. , care, de asemenea, nu are sfârșit, un proces și rezultatul său esențial, întrucât nemurirea în sine este fericire (este curios că autoafirmarea subiectul prin nemurirea lui personală se dovedește a fi un fel de variantă aici... „egoism rezonabil”).

Calea transcendentă pentru filosofia lui Kant este, desigur, cea principală, fundamentală: reglementarea morală în viața empirică, după părerea sa, nu este perfectă, mai ales în a doua ei formulare, imperativul categoric se afirmă în ea cu mare dificultate. Nu se poate decât să viseze ca omul de pretutindeni să devină „un scop pentru sine”, deși în cea de-a doua formulare imperativul categoric impune oamenilor ceva mai puține cerințe, astfel încât chiar intră în conflict cu prima sa formulare. Prin urmare, este necesar să se întărească edificiul clătinitor al moralității „pure” cu stimuli care intră în domeniul transcendental.

Dar există și un alt motiv. Kant aplică, de asemenea, predicatul „sfințeniei” mișcării niciodată complet reușite către o stare morală în empiric.

viață, sau mai bine zis, la disponibilitatea oamenilor de a face această mișcare, la credința lor în realizarea idealului și la speranța că într-o zi îl vor realiza. „Sfințenia” este tocmai tendința spre conformarea voinței cu legea morală, însăși mișcarea către acest conformism, care în deplinătatea ei nu se realizează în nicio etapă a acestei mișcări, nici în lumea fenomenală, nici în cea noumenală. 43, vol. 4, partea I, p. 455]. Ambele infinitate coincid în sensul lor moral și apare o altă tendință - de a îmbina două tipuri de regulative™ în implementarea imperativului categoric - noumenal și fenomenal. După aceasta, al doilea postulat al rațiunii practice devine ambiguu în raportul său cu religia, regulativitatea sa sună uneori „semi-ironic” [164, S. 146], aproape sub forma unei scheme de autoînșelăciune, dacă nu în forma unei formule pentru acea ipocrizie a evlaviei despre care a scris Mandeville ·: acționează ca și cum sufletul tău ar fi nemuritor, indiferent dacă este sau nu; pentru toate deciziile tale care au semnificație etică, raționezi ca și cum faptele morale ar putea fi răsplătite într-o viitoare viață de apoi, indiferent dacă sunt de fapt atât de marcate [vezi. 43, vol. 4, I, p. 470]. „Acest sistem de moralitate auto-răsplătitoare este doar o idee, a cărei realizare depinde dacă fiecare face ceea ce are de făcut” [43, vol. 3,

Cu. 665]. În consecință, nemurirea sufletului este doar un postulat, care se realizează în sensul credinței în nemurire, exprimată în acțiunile oamenilor, iar credința nu este cunoaștere [vezi. 43, vol. 3, p. 678], și are doar funcția de suport al principiilor morale.

Așa este cazul „evlaviei” lui Kant în legătură cu al doilea postulat al său. Iar concepția sa sobră nu mai este de mirare că credința în viața de apoi este practic foarte utilă pentru intimidarea criminalilor: „... concluzia despre viața de apoi se face din nevoia de pedeapsă” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 436].

Pentru concluzii despre religiozitatea existenței lui Dumnezeu Kant a considerat ÎNTOTDEAUNA al treilea postulat al rațiunii practice ca fiind de o importanță deosebită. De aici se trage concluzia că în Kant teleologia morală este fundamentul teologiei [cf. 43,

v. 5, p. 479]. Cum e aici?

Pentru liberul arbitru și nemurirea sufletului este necesară o anumită bază ontologică, sau cel puțin convingere psihologică în prezența lor. Este nevoie de un garant pentru primul și al doilea postulat. Numai Dumnezeu poate fi așa, ceea ce înseamnă că El există, sau mai bine zis,

El trebuie să existe. Acesta este șirul de gândire din secțiunea corespunzătoare a Criticii rațiunii practice.

Ca și în Dialogurile lui Hume privind religia naturală, raționamentul lui Kant merge aici de la efecte la cauze. Dacă libertatea transcendentală este cauza noumenală a comportamentului moral al unei persoane, atunci Zr este cauza noumenală a liberului arbitru al sufletului uman nemuritor [cf. 43, vol. 4, partea I, p. 433]. El oferă o recompensă echitabilă în lumea cealaltă și, în general, respectă o ordine morală strictă. Numai Dumnezeu ar putea afirma principiul sintetic a priori al imperativului categoric. Necrezând în Dumnezeu, oamenii ar nu crede în legile moralității; fără această credință, din cauza inferiorității și slăbiciunii lor originale, s-ar tăvăli complet în vicii. Ei sunt întăriți în morală doar prin credința religioasă. Cum nu este aceasta o predică a unui pastor luteran? Consecințele unei astfel de predici sunt reproduse și aici: o persoană se resemnează cu ușurință în fața circumstanțelor exterioare dacă le atașează eticheta de „datorie" și își trage cu umilință cureaua, sperând o recompensă pentru viața de apoi. Apoi, când nu-și poate îndeplini adevărata datorie, conștiința lui este calmată de ideea de reglementare, care în acest caz se dovedește a fi o parafrază a referințelor la slăbiciunea umană și o justificare pentru compromisurile lumești și teoria micului. fapte. Și a treia întrebare a lui Kant, „La ce pot spera?" primește răspunsul în „Religia în limitele rațiunii numai" (1793): la credința religioasă.

Pe de altă parte, „Critica rațiunii practice" îl face pe Dumnezeu transcendent imanent în mintea omului, a cărui „practicitate" aici nu include practica socială, cu atât mai puțin cea politică. Dacă rațiunea teoretică a zguduit credința în Dumnezeu, dezmințind dovezile existenței sale, la care Kant, într-o polemică cu Jacobi (1786), a adăugat o negare completă a posibilității cunoașterii intuitive a lui Dumnezeu, atunci rațiunea practică a întărit din nou această credință. Heine a comparat acest rezultat cu miracolul învierii unui zeu din morți: după

Kant a ucis fără milă întreaga „garnizoană" cerească, el, la cererea slujitorului său abătut, l-a readus la viață pe Dumnezeu. Omul are nevoie de o ființă care gândește moral, care „s-ar fi cauza atât a lui, cât și a lumii" [43, vol. 5, p. 481].

Dar tot ce s-a spus mai sus nu este întregul adevăr despre atitudinea lui Kant față de religie. În primul rând, este izbitoare prezența multor puncte de contact între opiniile sale și scepticismul iluminist și libera gândire. Iluminarea era deja exaltarea unei persoane gânditoare cu visul său indestructibil de libertate și credința fermă în statornicia unei „datorii" fără compromisuri. La fel ca P. Bayle, Kant afirmă autonomia moralei, adică independența ei față de scopurile religioase. La urma urmei, conform imperativului categoric, nu Dumnezeu, ci omul este scopul cel mai înalt al activității noastre, iar asigurările lui Kant că această teză coincide cu creștinismul sună foarte false. 43, vol. 4, partea I, p. 462; cf. Cu. 413]. Mult mai

convingător este avertismentul său usturător din Das Ende aller Dinge (1794) că, dacă creștinismul își pierde valorile morale pe care pretinde că le posedă, atunci „antipatia și aversiunea față de el vor deveni modul dominant de gândire.” [90, p. 114]. Istoricul catolic al filozofiei admite că Kant „cu siguranță nu a fost un creștin ortodox” (137, vol. VI, p. 184). Dar mai susține că Kant era o persoană cu frică de Dumnezeu, întrucât nu a îndrăznit să afirme existența. a antinomiilor în ideile psihologice și teologice ale rațiunii pure. și recunoașterea depravării originare a oamenilor, ca și cum ar recunoaște astfel ... păcatul originar [136, vol. IV, pp. 304-305, 344]. Cine a fost Kant în realitate?

Într-o anumită măsură, Kant este aproape de deism. La fel ca Lessing, a „inversat” relația dintre religie și moralitate, tipică conceptelor teiste. Dacă în Evul Mediu morala era considerată un produs al religiei, atunci pentru deiștii secolului al XVIII-lea, dimpotrivă, religia s-a dovedit a fi un produs nu numai al unei sete nesatisfăcute de cunoaștere, ci și al exigențelor morale. Kant argumentează în spiritul acestor cereri: scopul (morala) construiește un mijloc (religia) de întărire și afirmare a acesteia, iar această poziție diferă de raționamentul binecunoscut doar prin absența unei referiri la un motiv egoist legal.

Voltaire (credința în Dumnezeu este necesară pentru ca lacheul meu să nu mă înjunghie). Deci, ideea lui Dumnezeu „decurge din moralitate și nu stă la baza ei” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 9].

În perioada „precritică”, vom întâlni în Kant cea mai comună linie de gândire pentru deism: proprietățile esențiale ale naturii sunt explicate prin faptul că ele își au originea în „o singură minte ca bază și sursă a tuturor ființelor... .” [43, vol. I, p. 229; cf. Cu. 504]. Dar și mai târziu această linie de gândire a fost reținută de Kant, dar a fost transformată într-un raționament, îndemnat de dorința de unitate a sistemului, despre conceptul de completitudine a sintezei, care aduce la viață ideea teologică de rațiune pură. 43, vol. 3, p. 511, 536]. Dumnezeu este alungat din lumea sensibilă, transformându-se în ens extramundanum, a cărui existență ar explica „pur și simplu” sursa, și nu numai a scopurilor morale, ci și a apriorismului, vieții, oportunității organice și teleologiei în general [vezi. 43, vol. 5, p. 422, 427, 428, 442]. Motivele deiste de acest fel sunt din nou întărite în Opus postumum al lui Kant.

Cu toate acestea, în floarea puterilor sale creatoare, Kant a atacat atât iluziile teiste despre posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, cât și speranțele deiste că ideea (postulatul) lui Dumnezeu ar putea ajuta la cunoașterea lumii. Adevărat, uneori Kant consideră că conținutul primului postulat (libertatea) este un mijloc al acestei cunoașteri: cu tot misterul său, faptul recunoscut al existenței libertății poate fi considerat un fel de „cunoaștere”, iar reflectarea acesta din urmă se încadrează asupra celorlalte două postulate \ Dar înaintând astfel de considerații, Kant însuși se contrazice: până la urmă, rațiunea este singura sa capacitate cognitivă și nu se obosește să-i amintească acest

lucru. Ceea ce spune imperativul categoric despre „obiectele” ideilor și postulatelor „nu este încă cunoașterea acestor obiecte” [43, vol. 4, partea I, p. 469]

Și mai departe pe calea ruperii cu iluziile teismului este al treilea postulat (existența lui Dumnezeu), dacă este considerat în legătură mai profundă cu cele două anterioare ale sale. Toate cele trei postulate împreună constituie caracteristica regulativă a suprasensibilului

1 „Conceptele practice a priori în raport cu cel mai înalt principiu al libertăţii devin imediat cunoaştere” [43, vol. 4, partea I, p. 389]

(1) într-o persoană, (2) în existența sa postumă, (3) „asupra” vieții sale [cf. 43, v. 6, p. 220] în interesul afirmării principiului moral. Postulatul (1), adică liberul arbitru, este principalul pentru aceste interese, în timp ce postulatele (2) și (3) sunt doar condițiile sale subiective, presupuneri auxiliare care au doar semnificație practică. Dacă din rațiune teoretică Dumnezeu este o ipoteză, atunci din rațiune practic pură este doar conținutul unei credințe necesare din punct de vedere moral [vezi 43, vol. 4, p. eu, p. 459]. Dumnezeu este „necesar numai din punct de vedere moral” [43, vol. 5, p. 224], iar această formulă este cu atât mai îndepărtată de religie, cu atât mai multă regulativitate în aplicarea ei nu la empiric, ci deja la zona transcendentală este departe de realitate \ iar în acest ultim domeniu, mecanismul de reglementare acționează cu totul diferit în funcție de despre ceea ce se spune despre transcendență ca doar un stimulent pentru sensibilitatea umană sau ca sursă de moralitate: Kant s-a opus cu hotărâre încercării lui Fichte de a respinge existența unor lucruri în sine care ne rafinează sensibilitatea, dar nu a luat niciodată parte la războiul împotriva ateilor. care resping existența unui lucru divin în ei înșiși. Dacă regulativitatea minții construiește obiectele științei, atunci regulativitatea minții creează doar un „punct de vedere”, „presupune” [43, vol. 4, partea I, p. 304, 466], o iluzie necesară care denotă sarcina moralității.

Kant și religia De fapt, imperativul categoric al lui Kant este mai presus de orice credință în Dumnezeu și el pune capăt acele credințe religioase care au scăpat de distrugere de loviturile rațiunii teoretice. Nu există loc pentru vreo credință independentă dacă, după Kant, „considerăm acțiunile obligatorii nu pentru că sunt porunci ale lui Dumnezeu, ci le considerăm porunci divine pentru că suntem obligați în interior să le îndeplinim” [43, v. 3, p. . 671].

Sfânta Scriptură și credința în minuni, simboluri religioase și extaz rugător, păcatul originar și închinare, toată evlavia și asceza, instituțiile bisericești ale oricărei, inclusiv creștine,

1 „Ideile sunt chiar mai îndepărtate de realitatea obiectivă decât categoriile, întrucât este imposibil să găsim un singur fenomen în care să poată fi imaginate în concret” [43, vol. 3, p. 501].

credințele religioase, „preoția”, adică clericalismul în general – toate acestea nu primesc nici cea mai mică justificare de la Kant și trebuie respinse. Orice teologie pozitivă este ceva „mizerabil” [43, vol. 4, partea I, p. 473; cf. vol. 4, partea a II-a, p. 437], „un concept gol” [43, vol. 6, p. 231; cf. Cu. 233], iar din presupusa ei sursă „nu este nevoie de atotștiință, atotputernță, omniprezență etc.” [43, v. 5, p. 522]. Credință asociată cu cultul și ritualurile, Kant consideră credința „iobăgiei și sclaviei”, „opiu pentru conștiință” [42, p. 80, 121, 189, 212]. Dacă Dumnezeu este păstrat, atunci ca simbol, și, în plus, doar ca simbol etic, iar în acest sens este o „idee utilă”. [43, vol. 3, p. 523]. A. Kozhev notează că, dacă Kant s-ar fi născut în Asia, ar fi devenit budist. Mai există și o altă idee și anume că suntem în pragul pragmatismului. Nu este așa, pentru că pragmaștii desființează morala, ceea ce nu se poate spune despre Kant. Încă o dată, să vedem care sunt, de fapt, rezultatele cu care am venit.

Aceasta este o poziție mai radicală decât deismul iluminist și, poate, Heine avea dreptate când spunea că învățătura lui Kant este „sabia cu care deismul a fost executat în Germania” [164, p. 135]. Autonomia eticii lui Kant înseamnă că nu este dependentă de religie, iar dependența religiei de etică. Kant abordează viziunea antropologică a lui Hume și Feuerbach: oamenii și-au dorit un zeu cu atributele sale și l-au inventat [cf. 164, S. 142]. „În practică, noi înșine creăm aceste obiecte pentru noi înșine” [43, vol. 6, p. 226], astfel încât religia nu are sursă reală nici în cunoaștere, nici în revelație. Dacă nu se dovedește existența lui Dumnezeu, ci doar că oamenii au nevoie de credința în Dumnezeu ca o condiție prealabilă pentru comportamentul lor sigur, și nimic mai mult, atunci ne aflăm în pragul ateismului. „Religia nu este diferită de morală în conținutul ei” [43, vol. 6, p. 334], și, coincizând în esență cu morala, ea nu devine doar o „credință sceptică (Zweifel-glaube)” [43, vol. 5, p. 512], pe care Hume l-a permis, dar se reduce și la ficționism, pe care Vaihinger îl proclamă mai târziu cu scopuri mult mai puțin progresiste.Dumnezeu se dovedește a fi „o persoană pur ideală pe care și-o creează pentru sine” [43, vol. . 377], iar rațiunea practică, care îl creează pe Dumnezeu, acționează „numai subiectiv” [ibid., p. 378]. Nu Dumnezeu, ci El Însuși

o persoană se dovedește a fi atât o sursă, cât și un destinatar al valorilor: strict vorbind, „o persoană poate avea o datorie doar față de o ființă - față de o persoană” ^tal „la fel, p. 381]. Datoria față de Dumnezeu este o ficțiune necesară, așa cum, după F. Engels, Kant reduce existența lui Dumnezeu la postulatul rațiunii practice [1, vol. 39, p. 354]. Iar tânărul Marx l-a referit pe Kant la numărul de oameni lipsiți de religie [vezi. 1, vol. 1, p. 13].

Astfel, Kant depășește definiția sa a poziției sale ca deist, cel puțin în sensul deismului problematic [cf. 43, vol. 3, p. 573]. Există o analogie deosebită a opiniilor sale despre religie cu ateismul lui Hobbes: dacă în Hobbes scopul (inviolabilitatea puterii politice)

justifică mijloacele pentru sine (un cult religios care sfințește puterea suveranului), atunci în Kant scopul (inviolabilitatea principiilor moralei) justifică şi mijloacele corespunzătoare (credinţa). într-un zeu, puterea sfinţitoare a datoriei). Cât privește mecanismul dezvăluit de Hobbes, Kant vorbește despre el cu mare franchețe: „... guvernele... au încercat să salveze subiectul de la muncă și, în același timp, să-l priveze de capacitatea de a-și extinde puterea mentală dincolo de limite. pe care îl poate stabili în mod arbitrar și cu ajutorul căruia este mai ușor să-l tratezi ca pe o ființă complet pasivă” [43, vol. 5, p. 285]. Și cât de ușor este, după Kant, să respingi religia! Trenul de gândire conturat în Sfârșitul tuturor lucrurilor în raport cu creştinismul se extinde în mod firesc la fiecare religie în general: dacă societatea și-a pierdut încrederea în inexclusivitatea funcționării principiului datoriei, atunci nu există Dumnezeu. La urma urmei, religia cade de îndată ce fundamentul moralității este eliminat de sub ea. În cele din urmă, nu numai „morala trebuie cultivată mai mult decât religia” [43, vol. 2, p. 221], dar în esența conținutului său, „morala nu are deloc nevoie de religie” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 7].

După cele spuse, cunoscuta dispută dintre facultățile filozofică și teologică ale Universității din Königsberg, care a izbucnit în legătură cu „Religia în limitele numai rațiunii”, pare departe de a fi un episod privat* „ ... se poartă dispută între facultăţi pentru influenţare asupra poporului” [43, vol. 6, p. 327]. Și toate acele afirmații în care Kant arată ca un adept evlavios al religiei capătă un cu totul alt sens atunci când sunt aplicate la

Biblioteca „Runivers”

el un sistem de interpretare care formează de fapt un dicționar de traducere a sensurilor dintr-o limbă religioasă într-o limbă complet laică.După aceasta, contradicția dintre afirmațiile „religioase” ale filosofului și afirmațiile sale care le contravin [vezi. 43, vol. 4, partea II, p. 43, 430; v. 5, p. 90, 526], dispare. La fel ca Spinoza, Kant crede că Biblia este o colecție de alegorii morale, iar interpretarea lor depinde doar de mintea umană [vezi, 43, v. 6, p. 336, 345]. Termenii folosiți de Kant însuși acționează și ca alegorii morale - pozitive sau negative. „Religia bunei purtări” și „religia în rațiune” înseamnă moralitate, iar „fanatismul” înseamnă depășirea granițelor gândirii raționale [vezi. 43, vol. 4, partea I, p. 412; vol. 4, partea a II-a, p. 18; v. 5, p. 272], „sfințenia” legii este aceeași cu inviolabilitatea ei, iar ființa „sfântă” este o persoană care alungă din conștiința sa egoismul „patologic” al legalității [vezi. 43, vol. 4, partea I, p. 410, 414, vol. 4, partea a II-a, p. 340]. În plus, o persoană este „sfântă”, deoarece este transformată dintr-un mijloc într-un scop al acțiunilor [43, vol. 4, partea I, p. 414]. „A iubi pe Dumnezeu” înseamnă a-ți îndeplini cu zel o datorie morală, iar a fi „smerit” înseamnă a te angaja în autocunoaștere [cf. acolo, p. 409, 413] Un văl terminologic apare în fața noastră, care amintește de alegorii similare ale lui Hobbes și Spinoza, și prin el strălucește imaginea „al doilea” Kant - negătorul religiei și al bisericii și, poate, predecesorul lui Feuerbach. vedea. 22, p. 229]

Revenirea de la religie la etică Un merit semnificativ al lui Kant este că a eliberat etica atât de naturalismul îngust, cât și de viziunea religioasă a omului și a subliniat unicitatea fenomenelor morale și a problemelor de valoare. Dar poate că ar fi grăbit să vedem în lupta lui Kant pentru autonomizarea eticii o vagă anxietate cu privire la viitoarea devalorizare (alienare) burgheză a valorilor. El a contrastat în mod eronat teoria morală cu practica și cunoașterea empirică. Kant a înălțat datoria, dar a privat-o în același timp de un adevărat fundament teoretic, căci analiza de clasă a categoriilor moralității a rămas în afara sferei cercetării sale.

Doctrina dreptului și a statului. Relația cu revoluția

§ 5. Etica aplicata. Teleologie. teoria artei

Acum să luăm în considerare etica aplicată, de fapt practică, a lui Kant (parțial, doctrina sa despre religie aparține și ea). Aceasta este filosofia dreptului și

istoria, viziunile sociologice și socio-politice ale lui Kant, nu strâns legate de teoria sa a moralității, dar deloc izolate de aceasta. În domeniul acestor probleme, activitatea subiectului practicii morale își dezvăluie latura cea mai rațională: rezultă că pe măsură ce progresul social progresează, o persoană își formează din ce în ce mai mult condițiile vieții.

Problemele de etică aplicată a lui Kant sunt acoperite în „Principiile metafizice ale doctrinei dreptului” (aceasta este prima parte a „Metafizica moralei în două părți”, 1797), în tratatul „Către pacea veșnică” (17). -5) și într-un mic eseu „Ideea unei istorii universale în planul mondial-civil” (1784). Timpul gândirii și scrierii acestor lucrări se încadrează în anii revoluției burgheze franceze. Ideile iluminismului englez și francez au avut o anumită influență asupra lui Kant în timpul dezvoltării lor. „A fost o vreme”, scrie Kant, când am disprețuit gloata, care nu știa nimic. Rousseau m-a corectat... Învăț să respect oamenii” [43, vol. 2, p. 205].

Punctul de plecare al totalității opiniilor lui Kant avute în vedere aici este concepția sa despre drept și despre stat. Dacă în etică a construit o teorie a moralității prin „depășirea” motivației empirice a acțiunilor, atunci în teoria dreptului o astfel de motivație nu interferează cu el, deoarece pentru dreptul „natural” este suficient să se respecte din punct de vedere juridic cerințele legilor. , iar dreptul „pozitiv” existent istoric este un domeniu special. Dreptul „natural” este chemat să întărească libertatea morală a individului, adică să creeze condiții pentru îndeplinirea datoriei sale. Datoria legală, spre deosebire de datoria morală, nu privește o singură persoană, ci relația de justiție dintre diferite persoane. Înțelegerea justiției de către Kant este de obicei burgheză: el include imediat în ea respectarea dreptului de proprietate privată (cu condiția ca aceasta să nu încalce libertatea altor persoane), iar în căsătorie el vede una dintre:

forme de consolidare a raporturilor de proprietate privată. În conformitate cu ideile juridice ale revoluției burgheze franceze, Kant introduce principiul jus talionis (răzbunare identică) în dreptul „natural”, în timp ce pentru dreptul „pozitiv” permite ca amploarea pedepselor să depindă de interesele specifice ale statului. la un moment istoric dat al existenţei sale. Imperativul categoric al dreptului „natural”, care este o parafrază a articolului 6 din Constituția iacobină (1793), spune: acționează în așa fel încât libertatea ta să poată coexista cu libertatea tuturor oamenilor. Acesta este principiul formal al burghezului. democrația, iar formalismul ei i-a permis lui Kant să pună în ea departe de iacobinism și chiar abaterea de la imperativul categoric al moralității este un conținut foarte „moderat”. Cu toate acestea, condițiile de viață din Germania timpului său nu i-au permis altfel.

Impactul ideilor Revoluției Franceze a avut un efect marcant asupra doctrinei lui Kant despre stat. Statul este o asociație de oameni în cadrul legilor juridice, care are ca scop respectarea și asigurarea funcționării principiului justiției pentru toți cetățenii săi. „Structura statului în fiecare stat trebuie să fie republicană” [43, vol. 6, p. 267], pentru că regele nu este în stare să mențină înțelepciunea și simțul dreptății, o îndelungată „deținere a puterii pervertizează inevitabil judecata liberă a minții” [43, vol. 6, p. 289]. Dar interpretarea lui Kant despre „republicanism” nu a rămas neschimbată. De la Rousseau, el acceptă ideea de suveranitate populară ζ, dar apoi capătă de la Kant trăsături în care se vede ceva din Hobbes: supunerea față de violență din partea puterii guvernamentale. se transformă dintr-o constrângere temporară şi nedorită în împlinirea $ obedienţei . „Republicanismul” primește o interpretare care permite identificarea cu acesta a guvernării departe de constituționale a lui Frederic al II-lea, căci Kant declară „republican” orice sistem politic în care funcționează principiul „separarii puterii executive (guvernului) de cea legislativă” 43, vol. 6, p. 269], iar în „Antropologia dintr-un punct de vedere pragmatic” extrem de

1 „Puterea legislativă nu poate aparține decât voinței unite a poporului” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 234]

definește în mod abstract republicanismul ca o combinație de constrângere, libertate și lege [vezi. 43, v. 6, p. 585].

Cele trei principii inalienabile ale vieții sociale în condițiile statului, propuse de el, au fost interpretate diferit în diferite perioade ale vieții lui Kant: libertatea fiecărui membru al societății, egalitatea tuturor subiecților, independența fiecărui cetățean. Sloganul Revoluției Franceze, „Libertate, Egalitate și Fraternitate”, a primit de la Kant un sens în aceste trei principii care a devenit din

ce în ce mai restrâns de-a lungul anilor. Motivul pentru aceasta nu a fost aparent îngustimea generală a opiniilor politice ale lui Kant și nu lipsa lui de simpatii democratice, ci faptul real că burgerii germani din acea vreme nu erau copți nu numai pentru acțiune politică, ci și pentru gândirea politică caracteristică lui. burghezia în ascensiune. Kant a trebuit să ia în calcul acest lucru, dar nu a văzut motivele reale ale acestei stări de lucruri. „Forma caracteristică pe care liberalismul francez, bazat pe interese reale de clasă, a luat-o în Germania, o găsim... la Kant. Nici el, nici burghezii germani, ale căror interese le-a înfrumusețat, nu au observat că aceste gânduri teoretice ale burgheziei se bazau pe interese și voință materiale, condiționate și determinate de relațiile materiale de producție; de aceea Kant a separat această expresie teoretică de interesele exprimate în ea” [1, vol. 3, p. 184]. În atmosfera de mucegai a Prusiei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, abstracțiile teoretice ale lui Kant au jucat totuși un rol progresiv, au cerut ei înainte, dar cu mare atenție față de dominanta social conservatoare.

Prin urmare, nu trebuie să fim surprinși că conceptul de „libertate” a fost agreat de Kant cu supunerea voluntară a poporului față de acele autorități cărora el „a fost de acord” să se supună. „Trebuie să ne supunem autorității actuale, indiferent de originea ei” [43, vol. 4G, partea a II-a, p. 241]. Totuși, legiuitorul trebuie să se lege și de acele legi pe care oamenii le-au luat de la sine înțeles. 43, vol. 4, partea a II-a, p. 96]. Dacă această putere s-a comportat în mod arbitrar, așa cum sa întâmplat, de exemplu, sub Friedrich Wilhelm al II-lea, atunci membrii societății rămân cu un refugiu al libertății, cel puțin în fortăreața propriilor suflete, așa cum a scris semikantianul F Schiller în articolele sale estetice.

Dar există vreo modalitate de a protesta? Mai mult, este posibilă o revoluție? În ani diferiți, Kant a răspuns diferit la aceste întrebări și este greu de explicat motivele tuturor variațiilor particulare ale răspunsurilor sale. În eseul său „Spre pacea veșnică” (1795), el scrie că „dacă drepturile poporului sunt încălcate, atunci depunerea acestuia [tiranului] va fi justă, nu există nicio îndoială în acest sens. Cu toate acestea, este extrem de nedrept din partea subiecților să își caute dreptul în acest fel” [43, vol. 6, p. 303-304]. Raționamentul în ansamblu este ciudat, dar centrul său de greutate cade pe prima dintre cele două propoziții: la urma urmei, cu câteva pagini mai devreme, Kant recunoaște atât naturalețea revoluțiilor (în Anglia, Țările de Jos, Elveția), cât și după victoria lor. crearea „singurului sistem juridic stabil”, iar ilegalitatea revenirea oamenilor „la ordinea anterioară” [43, vol. 6, p. 293; cf. Cu. 304]. Dar în Metafizica moravurilor... <1797) Kant condamnă definitiv revoluția: „... nu există dreptul de a se revolta (seditio), cu atât mai puțin de a se revolta (rebellio)” [43, vol. 4, partea a II-a , Cu. 242]. Oh nu renunță la idealurile sale anti-feudale, susținând și aici abolirea privilegiilor nobiliare, dar recunoaște deja dreptul monarhului răsturnat la contrarevoluție. Și cu doi ani înainte de a scrie despre pacea veșnică, el a susținut că interzicerea revoluției este „absolut” [43, vol. 4, II, p. 90; cf. Cu. 92], chiar dacă poporul se răzvrătește împotriva tiraniei. Oamenii nu

se pot plânge decât fără prea multe speranțe de succes, iar într-un articol despre conceptul Iluminismului (1784), Kant a repetat cuvintele lui Frederic al II-lea: „Discurs cât îți place și despre orice, doar ascultă!” [43, v. 6, p. 34]. Cu o asemenea explicație, libertatea de exprimare și de tipărire, pe care Kant într-unul din articolele sale (1793) o numește „singurul paladiu al drepturilor poporului” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 95], se dovedește a nu mai fi politică, ci doar libertate pur spirituală. Totuși, același lucru se întâmplă și cu una dintre formele rudimentare de rezistență: supunerea formală față de legea actuală se îmbină aici cu un protest intern și cu refuzul de a face ceva din proprie inițiativă pentru puterea refuzată care folosește această lege. Deci, „în fiecare societate este necesară supunerea față de mecanismul de guvernare conform legilor coercitive (adică întregul), dar în același timp este necesar și spiritul libertății, deoarece în fapte,

în ceea ce privește datoria umană universală, toată lumea vrea să fie convinsă de rațiune că o astfel de constrângere este legală” [43, v. 4, partea I, p. 97].

Este dificil de caracterizat fără ambiguitate evoluția opiniilor lui Kant despre libertatea politică și revoluție pe baza tuturor acestor afirmații, deși, așa cum sa arătat deja, o anumită inconsecvență în opiniile sale este incontestabilă. Dar chiar dacă admitem că ele nu sunt caracterizate de evoluție, ci doar de fluctuații, este de dorit să aflăm fondul lor specific. Diferențele dintre formulările lui Kant sunt moduri diferite de a exprima împrejurarea generală că Kant „a apărat câștigurile revoluției franceze fără a fi un susținător al dezvoltării sociale prin revoluție” [87, p. 169]. Dar acest lucru trebuie precizat, dat fiind că aici se împletesc două motive diferite. Prima dintre acestea constă în dezamăgirea lui Kant față de aspirațiile liderilor Revoluției Franceze de a stabili un ideal legal în viață: ei credeau naiv în posibilitatea unui „egoism rezonabil”, dar încercările lor de a înnobila ritmul sub presiunea sinelui universal. -interesul s-a încheiat cu eșec. Rasa umană, prin natura sa empirică, este rea, din când în când „acceptă digresiunea [accidentală] în maxima sa” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 34] din legea morală și nicio revoluție nu va schimba acest lucru, așa că este nevoie de o putere supremă stabilă, care „să poată și trebuie să-i țină (adică pe oameni. - I. //.) în cadrul ordinii” [43, v. 4, partea a II-a, p. 98]. Al doilea motiv este nemulțumirea lui Kant față de regimul despotic prusac. El vede că acest regim a intrat într-o fază de criză, dar nu a cedat încă solicitărilor celui nou și că este încă formidabil. „Trăim în epoca iluminismului”, dar nu încă în „epoca iluminatului” [43, vol. 6, p. 33]. Iar Kant recurge la diverse metode de persuasiune, încercând să inducă cercurile conducătoare la reforme burgheze. Se pare că ar fi o exagerare să credem că filosofia dreptului a lui Kant se apropia de forma unui „ultimatum revoluționar” [87, p. 233]. Kant avertizează autoritățile prusace despre apropierea revoluției, care este periculoasă pentru ele, în cazul intransigenței lor, dar el însuși face acest lucru cu mare teamă, evitând atât să stârnească mânia autorităților împotriva sa, cât și să stârnească poporul.

Al doilea principiu kantian al vieții de stat este egalitatea. Inițial, este formulat ca

Biblioteca „Runivers”

un vârf de egalitate a tuturor subiecților între ei în raport cu ei cu conducătorul suprem ca persoană inegală cu ei. La aceasta se adaugă propoziţia că egalitatea politică înseamnă şi dreptul de a-i recunoaşte superiori pe noi înşine numai pe cei pe care suntem în principiu capabili să-i obligăm la tot ceea ce ne obligă. Acesta este principiul anti-feudal al responsabilității conducătorului față de supușii săi - un principiu, totuși, pe care Kant nu îl susține cu garanții reale. Kant își începe raționamentul cu teza feudal-monarhică că „numai șeful (al statului. – I. Ya.) are dreptul de a constrânge, fără ca el însuși să se supună vreunei legi coercitive” [43, vol. 4, partea a II-a, p. . 80]. Dar apoi Kant continuă să atace principiul diferențelor de clasă și declară că „nu poate exista niciun avantaj înnăscut al unui membru al societății ca subiect față de ceilalți” {43, vol. 4, partea a II-a, p. 82]. În plus, el extinde critica asupra dreptului de proprietate de clasă și a primatului [vezi. 43, vol. 4, partea a II-a, p. 301]. Kant speră că în viitor nobilimea va fi complet desființată [vezi. 43, vol. 4, partea a II-a, p. 254]. Ca urmare, poziţia exclusivă

Poziția domnitorului în raport cu legile existente în stat este subminată: toți trebuie să fie egali în fața legii. Dar rămâne totuși un sentiment de reticență: Kant se protejează cu rezerve de diferite feluri de nemulțumirea din partea elitei conducătoare a ierarhiei feudale-estatale, care încă nu a fost zguduită în Germania.

Și, în sfârșit, al treilea principiu este independența civilă. Kant speră că în viitorul îndepărtat toată lumea va deveni cetățeni, dar deocamdată consideră firesc ca „muncitorii” care nu au proprietate privată „să nu aibă independență civilă” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 236] și ar trebui clasificate drept persoane pasive din punct de vedere politic. Kant a relevat și implementarea – și chiar și atunci doar în sensul normativ – a unei „constituții juridice perfecte” în general în viitor.

Făcând abstracție de la dezvoltarea istorică a doctrinei dreptului „natural” și a statului, Kant consideră această latură a problemei în fi-

Filosofia istoriei. Problema păcii eterne

loofii ale istoriei. Aici însăși conceptul de „istoric” devine în el, sub presiunea faptelor, la un anumit

grad metodologic contrar apriorismului, dar ea

Biblioteca „Runivers”

pe de altă parte, este legată de teleologia, care extinde principiul de a considera un lucru atât ca cauză, cât și ca efect cu mult dincolo de limitele naturii și ale artei. Raționamentul lui Kant în filosofia sa a istoriei, trecând de la planul moralității individuale la planul consecințelor ei socio-istorice, urmărește să clarifice modul în care o persoană „poate face din ea însăși un animal rațional” [vezi. 43, vol. 5, p. 70]. În aceste studii, categoria cauzalității ar trebui să-și găsească o aplicare largă, deși Kant nu speră să afle cu exactitate motivele apariției omenirii Soluția sa la antinomia libertății a dat istoriei omenirii, desfășurată în timp și spațiu, puterii. a mecanismului naturii, dar cum rămâne cu impactul asupra acestei istorii din aspirațiile transcendente ale sufletelor umane, bazate pe pătrunderea libertății din lumea lucrurilor în sine în lumea fenomenelor? În sine, „niciunul dintre polii contradictori în care a fost împărțită doctrina kantiană a libertății nu putea conține definiții ale naturii specifice a istoriei” [I, vol. II, p. 235].

Există o împletire contradictorie a diverselor motive care invadează istoriosofia lui Kant din epistemologia și etica sa. Pe de o parte, el păstrează naturalismul iluminator cu ideea sa de dezvoltare treptată a potențialităților naturii umane. Oamenii au nevoie de un stăpân și de supunere față de „voința general recunoscută”, dar pe măsură ce se dezvoltă, ei devin din ce în ce mai capabili să se elibereze de jugul despotismului, iar acest lucru a fost demonstrat de Revoluția Franceză din secolul al XVIII-lea, măreția de ale căror idei Kant le-a recunoscut mereu, tot în anii terorii iacobine. Foarte mult în îmbunătățirea popoarelor din diferite țări depinde „de poziția acestor țări, produse [de muncă], obiceiuri, meșteșuguri, comerț și populație” [43, vol. 2, p. 288]. Aici, un câmp larg de acțiune de tot felul de imperative ipotetice, dar prin încrucișarea lor, și de aici ciocnirea legislației.

1 În lucrarea „Începutul presupus al istoriei omenirii” (1786), Kant, pornind de la ipoteza sa antropologică a unui singur popor ancestral, consideră că eliberarea oamenilor de starea naturii a intrat în conflict cu dorința indivizilor. pentru fericirea personală. Astfel, punctul de vedere al lui Herder asupra progresului consistent al omenirii este eronat. Contractul social este considerat de Kant ca un concept pur regulativ care servește ca măsură a tranzacției fenomenelor istorice. El remarcă rolul diviziunii muncii.

Biblioteca „Runivers”

mortare de tot felul de oameni, are loc o dezvoltare treptată a unei culturi care are un efect educativ asupra oamenilor. Răul sincer și legal joacă un rol relativ pozitiv în istoria reală, iar progresul obținut prin ea este de asemenea relativ, „cultura educației” rămâne din ce în ce mai în urmă cu „cultura îndemânării”.

Pe de altă parte, istoria omenirii pentru Kant este zona care trebuie cucerită în viitor pentru tărâmul scopurilor morale. Imperativele categorice ale moralei si dreptului, patrund in aceasta zona prin constiinta indivizilor, sunt chemate sa transforme istoria intr-un singur proces teleologic. Până la urmă, chiar și dintr-un punct de

vedere inferior al dezvoltării iluminismului și culturii, scopul naturii umane „constă tocmai în această mișcare înainte” [43, vol. 6, p. 31]. Dar oamenii nu devin doar materiale și mijloace pentru atingerea scopului moral universal: la urma urmei, conform imperativului categoric, ei înșiși trebuie să fie scopuri. Astfel, progresul moral general este menit să servească interesele tuturor indivizilor și ale fiecăruia dintre ei. Dar acest progres se produce treptat, prin compromisuri: nu degeaba în formularea a doua a imperativului categoric se îmbină cerința morală cu cea legală.

Pe această bază, există patru discrepanțe, esențial dialectice, între scopurile individuale urmărite de oameni și rezultatele acțiunilor lor.

În primul rând, comportamentul antimoral, egoist dezlănțuit al oamenilor îi conduce la cele mai ascuțite conflicte, pe care Hobbes le-a numit cândva războiul tuturor împotriva tuturor [cf. 56, p. 82] Kant atinge această situație în On the Primordial Evil in Human Nature (1792).

În al doilea rând, în sfera de acțiune a imperativelor ipotetice, între indivizi apar ciocniri constante, ajungându-se uneori la o luptă armată între ei. Rezultă că principalul mijloc de dezvoltare a înclinațiilor și abilităților umane este „antagonismul lor în societate” [43, vol. 6, p. unsprezece]. Acest antagonism este cu adevărat dialectic, pentru că atât îi împinge pe oameni unul de celălalt, cât și îi unește; Kant subliniază „sociabilitatea neprietenoasă (ungesellige Geselligkeit) a oamenilor care stau la baza acesteia, adică

o tendință de a intra în comunicare, legată, însă, de rezistența universală, care amenință constant societatea cu dezbinarea” [43, vol. 6, p. 11] nu duce la o ruptură absolută a legăturilor sociale, deoarece conflictul în sine îi face pe oameni să caute ajutor și cooperare. Filosoful nu înseamnă contradicții între clase, ci ceva ca o luptă transformată social a tuturor împotriva tuturor: și în condițiile societății: se manifestă că toți oamenii sunt prin natura lor nesățios de lacomi și înfometați de putere peste măsură, deși se străduiesc să acordă acțiunilor lor o moralitate exterioară.justificare, dar raționează cu ei înșiși despre ele în spiritul legalității. „... Dintr-o despicatură atât de strâmbă ca cea din care se face o persoană, nu se poate face nimic drept” [43, vol. 6, p. 14], dar rezultatul unui număr imens de antagonisme private între oameni încă mișcă societatea în ansamblu pe calea progresului său relativ. Acest motiv a fost inspirat nu numai din scrierile lui A. Smith și B. Mandeville, din care a rezultat că haosul scopurilor private și chiar viciile persoanelor private pot contribui la beneficiul public, ci și din observațiile socio-economice. viața Angliei, extras de Kant dintr-o gamă mai largă de opere literare. Potrivit lui Kant, inconsecvența relațiilor oamenilor cu amploarea progresului social nu dispare: într-o societate relativ perfectă, „membrii săi sunt prevăzuți cu cel mai mare CBo6oAat și, prin urmare, există un antagonism total” [43, vol. 6, p. 13].

În al treilea rând, fiecare persoană, de îndată ce își pune sarcina de a realiza cerințele imperativului categoric, nu este în măsură să se gândească la ce rezultat cumulat va duce progresul moral al indivizilor. Dacă nu există o dizarmonie profundă între sarcinile morale ale diferiților oameni, atunci între sarcinile juridice apare inevitabil, deoarece oamenii sunt subiecți ai unor state diferite, iar în cadrul fiecăruia dintre ele ocupă o poziție departe de a fi identică, iar acest lucru afectează inevitabil interpretarea concretă. a imperativului categoric al dreptului.

În al patrulea rând, există o discrepanță între acțiunile imperativelor morale ipotetice și categorice. Cu cât moralitatea invadează mai mult tărâmul legalității, cu atât această discrepanță se transformă din disonanță într-o contradicție ascuțită în esență. Ut-

Biblioteca „Runivers”

Afirmarea moralității datoriei în gândurile și acțiunile oamenilor acționează asupra antagonismelor empirice dintre oameni în sensul atenuării acestora, dar aceste antagonisme sunt încă ineradicabile și împiedică serios îmbunătățirea morală a oamenilor. Pe de altă parte, ambele linii de progres – juridică și morală – sunt în cele din urmă îndreptate în aceeași direcție, iar echivalența lor relativă nu este în niciun caz exclusă. Nu degeaba Kant, visând la pacea veșnică, se bazează nu numai și nu atât pe triumful principiului moral propriu-zis ca urmare a politicii „adevărate”, ci pe motivele tipic legale ale politicii „empirice” - frica. a ororilor războiului, interesul pentru comerțul internațional etc. [cm. 172]. Astfel, nu există doar o ciocnire externă, ci și o interacțiune între laturile antagonismelor, adică între stimulii juridici și morali ai progresului istoric. Rezultatele acestei interacțiuni globale sunt nemărginite [vezi. 43, v. 6, p. 8], și niciun individ nu este în măsură să le prevadă în fiecare caz particular. Într-adevăr, aici „sînt deja vizibile contururile doctrinei hegeliene despre „sprețuirea dimensiunii lumii” [87, p. 6}, dar Kant încă nu vorbește despre legile sociale actuale ale progresului.

În ansamblu, istoria societății umane, ca un fel de organism unic, se dezvoltă în direcția unei „societăți civile juridice universale” sau a unui „stat civil mondial” [43, vol. 6, p. 12, 21], adică unei republici perfecte, ideale. „... Ar trebui considerată corectă ideea care expune acest maxim ca prototip” [43, vol. 3, p. 352]. De fapt, mai avem o idee de reglementare în fața noastră: în lumea reală din jurul nostru, nu va exista o realizare completă a unui sistem perfect care să îndeplinească absolut cerințele bunei voințe morale. Kant „a transferat exercițiul acestei bune voințe, armonia dintre ea și nevoile și dorințele indivizilor, în lumea cealaltă. Această bunăvoință a lui Kant corespunde pe deplin neputinței, asupririi și mizeriei burgherilor germani” [1, vol. 3, p. 182]. Nu este o coincidență că în The End of All Things (1794) Kant are chiar un motiv pesimist: progresul social pe Pământ este atât de antagonic încât arată ca o serie nesfârșită de rele și până acum s-a dovedit întotdeauna că creșterea cultura externă a depășit semnificativ dezvoltarea moralității umane.

cu toate consecinţele teribile ale acestui fapt. Aici, Kant chiar își pierde credința obișnuită în puterea principiului moral (precum și speranța în posibilitățile morale ale creștinismului), iar triumful său în viitor se dovedește a fi extrem de problematic.

Una dintre laturile idealului social al lui Kant a fost ideea încetării complete a conflictelor interetnice și interstatale, eliminarea războaielor și stabilirea păcii universale. Conceptul de „pace eternă” este o completare firească a istoriosofiei lui Kant și a eticii sale aplicate în general.

Lucrarea lui Kant „Spre pacea perpetuă” a fost scrisă în apogeul războaielor monarhiilor reacţionare ale Europei împotriva Franţei revoluţionare, iar iacobinii l-au salutat cu simpatie. Autorul afirmă cu tristețe că până acum relațiile internaționale sunt dominate nu de lege, ci doar de forță. Războiul este o încălcare directă a evaluării morale a omului ca scop în sine și, prin urmare, „nu ar trebui să existe război” {43, vol. 4, partea a II-a, p. 282]. Dar nici „echilibrul” notoriu al armamentului, nici crearea unui fel de „stat mondial” nu vor duce la abolirea războaielor. Kant vede calea către o pace cu adevărat durabilă între popoarele de pe Pământ în crearea unor astfel de condiții „legale” care să conducă în mod obiectiv la crearea unei „federații” a tuturor popoarelor planetei noastre, păstrându-le în același timp libertatea și independența politică. „Ar fi o unire a popoarelor, care însă nu ar trebui să fie un stat de popoare” [43, vol. 6, p. 271]. Astfel, „statul universal-civil” al lui Kant nu are nimic de-a face cu trecerea de la statulitatea națională la un fel de stat cosmopolit.

Marele filozof a înțeles cât de departe era epoca sa de vremurile viitoare ale realizării acestui vis. Și a înțeles ideea păcii eterne ca o idee regulativă, dar destul de reală. Principiile politice și relațiile internaționale, care „ar servi la abordarea constantă a stării de pace veșnică, sunt destul de fezabile” [43, vol. 4, partea a II-a, p. 278; cf. Cu. 283]. Pacea universală este „o sarcină care se rezolvă treptat” [43, vol. 6, p. 309].

Conceptul lui Kant despre pacea eternă a avut un caracter burghez progresist. Autorul său a susținut respectarea tratatelor internaționale, neamestecul în treburile interne ale statelor, pentru dezvoltarea comerțului dintre acestea.

producție și legături culturale. În ciuda unei oarecare abstractizări pacifiste a tezelor anti-război ale lui Kant, programul său general pe această problemă, după cum a remarcat filozoful marxist german G. Mende, a fost cu mult înaintea timpului său.

Dar ne-am îndepărtat de direcția principală a regulii „interne” a gândirii filozofice, teleologia m / gt

Kant. Etica aplicată nu a fost capabilă să depășească decalajul fundamental care s-a format între „criticile” rațiunii pure și practice: combinarea dreptului „natural” și „pozitiv” și interacțiunea diferitelor imperative în cadrul unui proces istoric real prin nici un fel. înseamnă atinge o stare de armonie. Iar primele două „Critici...” s-au opus brusc două lumi diferite - fenomene și lucruri în sine, existente empiric și în mod ideal datorate, natură și moralitate, cunoaștere și voință, necesitate și libertate. În a treia sa lucrare majoră, Critica judecății (1790), Kant a încercat să realizeze singur unitatea a două lumi izolate reciproc în cel mai fundamental mod, în opinia sa, prin acțiuni de stabilire a scopurilor care afectează ambele lumi. „Telurile sunt fie scopurile naturii, fie scopurile libertății” [43, vol. 5, p. 9Șj. Unificarea teoriei și practicii este transferată de el în zona abstractă a teleologiei și a creativității artistice libere. În același timp, Kant dorește să rezolve și problema sursei unificării lumii într-un sistem armonios și armonios, pe care a ridicat-o în lucrarea sa despre ipoteza cosmogonică (1755).

De dragul de a conecta activitatea liberă cu fenomenele deterministe ale sensibilității, Kant se îndreaptă către sentimentul de plăcere și neplăcere, în care vede „legătura de mijloc” dintre abilitățile de cunoaștere și dorință (voință) [vezi. 43, vol. 5, p. 164]. El certifică acest sentiment ca fiind o „abilitate intermediară” [43, vol. 5, p. 112]. Kant argumentează după cum urmează. Acest sentiment decurge din capacitatea de „judecare (Urteil)”, care în rusă, pentru a evita ambiguitatea, ar putea fi numită capacitatea de „condamnare”, adică evaluare, în contrast cu capacitatea de judecată în sensul de funcția cognitivă a minții; totuși, Kant vorbește uneori despre facultatea reflexivă a raționamentului (facultas disjudicandi) [vezi p. 43, vol. 5, p. 115]. Kant tinde să

Biblioteca „Runivers”

să se disocieze de teleologia Wolffiană plată, urmând principiul medieval „Un lucru servește ca mijloc sau ca scop pentru alt lucru”. Prin urmare, el își propune să se facă distincția clară între două facultăți de judecată - definitorie și reflexivă. Prima dintre ele dă naștere unei false teleologii a determinării exterioare a unor lucruri de către scopurile altora. Această facultate operează constitutiv și este dogmatică [cf. 43, vol. 5, p. 385]. Cea de-a doua corespunde doar teleologiei interne, și acționează regulativ, fiind „critică” și „naturală (spontanea)” [43, vol. 5, p. 140}.

Potrivit capacității de reflexie a judecății, un lucru este considerat în așa fel încât „el însuși este (deși într-un dublu sens) atât cauză, cât și efect” [43, vol. 5, p. 395]. În acest sens cu adevărat dialectic, în care „nu vedem sursa oportunității în voința exterioară” [43, vol. 5, p. 223] în raport cu noi, teleologia lui Kant se dovedește a fi internă. Dar așa este, totuși, nu mai pentru lucru în sine, ci pentru subiect: capacitatea de reflexie decide care este obiectul „pentru noi (oamenii în general) după principiile de judecată necesare

nouă” [43, v. 5, p. 501], corelează obiectul cu poziția subiectului, ca și cum l-ar reflecta în el. Această abilitate este a priori, deoarece indică modul în care un obiect trebuie judecat (estimat) pe baza unei baze subiective, dar universale și identice pentru toți [vezi. 43, vol. 5, p. 185, 414].

Facultatea reflexivă de judecată este doar un mod regulativ de a considera lucrurile, care nu pretinde nici cunoașterea, nici valabilitatea obiectivă corespunzătoare. Ea „se referă în întregime la legătura conceptelor noastre și nu se referă la proprietățile lucrurilor” [43, vol. 5, p. 410], iar asta explică sfatul neașteptat al lui Kant de a vorbi despre „înțelepciune” [vezi p. 43, vol. 5, p. 410] de natură fără suflet, deși aici Kant respinge să-i atribuie rațiunea. Această metodă de considerare aduce obiectele lumii fenomenelor sub o anumită unitate, lipsită de interes moral, egoist, cognitiv și în general propriu intelectual, dar însoțită, după cum am menționat deja, de un sentiment de plăcere sau neplăcere. Această unitate, prin urmare, nu este nici transcendentă, nici transcendentă, ci servește drept legătură între aceste zone. Potrivit lui Kant, teleologia abstractă este cea mai potrivită pentru rolul de conector a două lumi: ca cauzală

Biblioteca „Runivers”

abordare, se ocupă de fenomenele naturii, dar este lipsită de scopuri lumești empirice și egoiste și, prin urmare, se apropie de lumea libertății. Ținta „tehnologia naturii” [43, vol. 5, p. 123, 150 etc.], după cum spune Kant, apropie lumea suprasensibilă de „mecanica naturii” cauzală, o subordonează pe aceasta din urmă acestei lumi.

Dacă o persoană ar avea o minte intuitivă divină, susține Kant, ar îmbina interpretarea cauzal-mecanistă a naturii cu cea de tip teleologic-lanț într-o integritate absolută, dar o persoană are doar abilități separate și, în plus, imperfecte și, prin urmare, el nu contopește, ci doar împacă ambele interpretări, plasându-le în toate cazurile: aceleași secvențe de fapte sunt supuse în principiu, cel puțin în cazul proceselor organice, unei explicații atât cauzale, cât și oportune. „Se cere ca legătura cauzelor efective să fie considerată în același timp ca acțiuni prin cauze finale” (43, vol. 5, p. 399). Chiar și „precriticul” Kant considera teleologia necesară regnului vieții. , mai târziu Schelling l-ar extinde și pe tărâmul naturii anorganice și numai Darwin va distruge teleologia natural-filosofică în oricare dintre variantele ei.

Cu toate acestea, Kant a încercat să-și construiască teleologia în așa fel încât știința să sufere cât mai puține pagube din cauza ei: nu împiedică știința să-și creeze propriile construcții deterministe, nu îi dictează nicio prescripție și „nu îmbogățește cunoștințele. a naturii cu orice lege obiectivă anume” [43, v. 5, p. 109], ci doar ca o conviețuitoare fidelă o însoțește în toți pașii ei. Posibilitatea unei duble analize – cauzale și teleologice – a legăturilor dintre fenomenele naturale și în interiorul acestora este la fel de neînțeles ca și posibilitatea unei duble interpretări – juridice și morale – a motivelor acelorași acțiuni umane, postulată anterior de Kant.

Coexistența armonioasă a punctelor de vedere esențial incompatibile nu este dovedită sau explicată de Kant.

Dar aici op fiul epocii sale a încercat, de fapt, să lege împreună toate momentele situației contradictorii care se dezvoltase în științele naturii secolului al XVIII-lea: triumful determinismului mecanicist în domeniile prebiologice ale studiului naturii, eşecul mecanicistului

interpretarea fenomenelor vieții (și o interpretare diferită, nu mecanicistă, dar nu mai puțin științifică i se pare imposibilă lui Kant!), descrieri ale uimitoarei capacități a organismelor de a se autoorganiza și a dirija procesele care au loc în ele în funcție de schimbările din exterior. mediu, să stabilească scopuri pentru acțiunile lor externe și să coordoneze activitatea organelor interne ^ astfel încât acestea să constituie un inel închis în care se servesc reciproc atât ca scop, cât și ca mijloc. În zilele noastre, toate aceste fapte și-au găsit descrierea mult mai exactă prin termenii ciberneticii - „homeostazie”, „teleonomie”, „feedback”, etc. S-au făcut multe pentru a le explica, dar începuturile ei au fost puse cu mult înainte de cibernetică. de teoria evoluţionistă a lui Ch. Darwin. Kant, totuși, la vremea lui a trebuit să facă concesii serioase vitalismului, dar conceptul ciudat de oportunitate fără scop pe care l-a introdus (poate fi interpretat, totuși, ca o problemă dialectică), a servit și sarcinii inverse - de a proteja știința de presupusul concret, dar de fapt „motive țintă” inventate și chiar ridicole.

Teleologia kantiană se bazează pe cunoașterea rațională, dar nu derivă din aceasta conceptele de scop în natură. Ea admite că abordările cauzale și teleologice „se exclud reciproc” [43, vol. 5, p. 442], dar neagă contradicția dintre ele [vezi. 43, vol. 5, p. 439, 461]. Totuși, această negație în sine creează o contradicție care crește până la măsura unei antinomii dialectice: toate și nu toate produsele de natură materială ar trebui considerate ca posibile numai datorită legilor mecanice [vezi. 43, vol. 5, p. 413]. Kant rezolvă această antinomie făcând referire la regulativitatea considerației anti-mecanice (precum și mecanice), care înlocuiește deciziile clare cu o tendință indistinctă. În termeni caracteristici lui, Kant sfătuiește să rețină că facultatea reflexivă de judecată este departe de a fi o facultate determinantă [cf. 43, vol. 5, p. 416]. Dar aceasta înlocuiește contradicția cu incertitudinea și nimic mai mult.

O nouă întorsătură introduce în teleologia lui Kant întrebarea pe care a ridicat-o despre obiectivele valorice, ceea ce încalcă claritatea conceptului original al lui Kant. El se îndepărtează de propria sa proclamată libertate a scopurilor de la toți

care interesează 1 şi recunoaşte în unele dintre ele un interes moral, care, după Kant, nu-i duce dincolo de limitele teleologiei „interne”. El scrie că există motive pentru a considera întreaga lume ca un „sistem de scopuri ultime” [43, vol. 5, p. 478], dar fără o persoană acest sistem se prăbușește, lumea devine goală și fără scop, formula scopului ultim regulator ca „binele cel mai înalt” [43, vol. 5, p. 485] își pierde sensul. „Scopul final în acest caz poate fi o persoană ghidată de legile morale” {43, vol. 5, p. 485]. Astfel, teleologiile fizice și morale, corespunzătoare abilităților separate una de alta de Kant însuși, se reîntâlnesc și se unesc. Kant speră să facă următorul pas spre sinteză prin stabilirea teleologiei artei și a creației artistice. Această idee a lui Kant l-a captivat și pe Schiller.

Taste Analytics. „Dezinteresul” și generalitatea judecăților despre frumos

În artă, o persoană, potrivit lui Kant, experimentează plăcerea dezinteresată asociată cu o judecată estetică (în sensul emoțiilor artistice) a frumosului. Arta este „creație prin arbitrar, pe care rațiunea o consideră valabilă” {43, vol. 5, p. 318]. Cu moralitate și teleologie liberă, pe lângă frumusețea în natură, de asemenea

prin libertate, adică unește sentimentul sublimului, care în punctul culminant în cazuri este îndreptat spre măreția voinței morale a omului decât, iar în alte cazuri sublimul există în însuși sufletul omului, și nu în înconjurător Dacă doctrina cvasi-scopului natural, conform lui Kant, a înțeles lumile naturii și ale libertății printr-o metodă de considerare, atunci teleologia artei completează soluția aceleiași probleme prin activitatea de sine creativă a subiectului, legând activitatea empiric materială a omului cu transcendentalul

UNUL (numai în lume), conectează-

1 „Practicabilitatea fără un scop nu depinde deloc de pre-

idei despre bine, întrucât binele presupune oportunitatea obiectivă, adică corelarea unui obiect cu un scop anume” [43, vol. 5, p. 229-230].

3 Acest lucru nu este alterat de faptul că, în contextul hotărârilor, secțiunea teleologie, dimpotrivă, este ultima secțiune a principalelor secțiuni ale acestei lucrări.

„Critica și despre observați Kant printre

Biblioteca „Runivers”

ideal. În această activitate de sine, reprezentarea și voința, materială și spirituală, se contopesc.

Estetică (aici nu mai în sensul esteticii transcendentale) Teoria lui Kant era necesară pentru ca el să rezolve, în primul rând, problemele filosofice generale, adică să facă puntea dintre epistemologie și etică, cunoaștere și practică, sensibilitate și moralitate. Adevărat, el era interesat de problemele estetice în sine, iar încă din 1764 le-a

dedicat „Observații asupra simțului frumosului și al sublimului”, reflectând asupra acestor probleme chiar și după ce a scris „Critica Facultății de Judecată”. După Baumgarten și Lessing, Kant poate fi considerat fondatorul esteticii filozofice propriu-zise, așa cum atunci Schelling și, într-o oarecare măsură, romanticul F. Schlegel, au fost fondatorii filosofiei estetice. Principalul schiță al filozofiei „critice” a artei își are originea în Kant, judecând după una dintre scrisorile sale către Reinhold, în 1787.

Categoria centrală a filozofiei artei a lui Kant este frumusețea. A lăsat deoparte problema dacă frumosul există în mod obiectiv și, dacă da, în ce calitate. Întreaga problematică a frumosului lung constă în problema atitudinii subiectului față de anumite produse ale naturii și, în special, față de rezultatele activității umane, precum și față de însuși procesul ei. Ar fi greșit să vedem într-o astfel de formulare a problemei analizei estetice doar subiectivitatea lui Kant: căutarea unei surse obiective de frumos, complet independentă de o persoană și de relația sa cu sine și cu lumea din jurul său, ca lecțiile de astfel de căutări arată că au condus cercetătorii către calea speculației sau a substituirii problemelor estetice cu întrebări destul de diferite. Dar Kant restrânge totuși excesiv sfera cercetării sale: el este, în principiu, interesat doar de gustul estetic, adică de poziția evaluativă a subiectului în raport cu experiențele sale despre percepția sa asupra operelor de artă. Facultatea de gust estetic se deosebește de facultatea reflexivă teleologică printr-un grad mai mare de subiectivitate. Această reducere a esteticii la problema judecăților subiective despre produsele creativității artistice își are rădăcinile în scrierile lui Sulzer, care a separat frumosul de cunoaștere, Mendelssohn, care a separat sentimentul de cunoaștere și voință și Hume, care a negat obiectivitatea frumuseţe.

Biblioteca „Runivers”

roșu (totuși, spre deosebire de Kant, Hume a amestecat sentimentul estetic cu senzația ca atare).

Kant a separat brusc estetica de știință, iar căutarea sa pentru specificul esteticii s-a transformat în postularea unor trăsături care, în opinia sa, sunt inerente activității subiective a conștiinței creatorilor și consumatorilor de artă. Dacă cunoașterea senzorială nu ne oferă altceva decât simboluri convenționale ale lucrurilor în sine, atunci estetica ne oferă o interpretare specială a combinațiilor acestor simboluri realizate de artist. Această interpretare diferă atât de cunoaştere, cât şi de învăţătura morală, iar în efortul de a stabili specificul esteticului, Kant renunţă la fuziunea esteticului cu cognitivul şi moralul, caracteristică iluminatorilor. Desigur, nu se poate face atât de naiv, așa cum făceau uneori iluminații, legături între aceste trei domenii de activitate spirituală, dar este și imposibil să fim de acord cu opoziția lor reciprocă, pe care Kant o permite. Cu toate acestea, problema relației artei cu moralitatea este rezolvată de el în două moduri, iar problema, după cum vom vedea, nu se rezumă la faptul că Kant neagă funcția educațională și, prin urmare, socială a artei. .

Să luăm acum în considerare caracteristicile categoriei „frumoase”. Kant construiește în acest scop o analitică specială și folosește în ea cele patru puncte de vedere obișnuite pentru el - din unghiurile categoriilor de calitate, cantitate, relație și modalitate - încercând cu ajutorul lor să realizeze o sinteză a priori. Kant se străduiește să separe frumosul (das Schõne) cât mai tare posibil de plăcut egoist (das Angenehme) și bunul moral (das Gute), rezultând o judecată „pură” a acestei categorii estetice de bază: la urma urmei, „orice interes”. strica judecata gustului” [43 , v. 5, p. 225]. Rezultatul formal la care a ajuns aici, după cum vom vedea, nu este încă ultimul cuvânt al filosofului.

În estetica lui Hume, sentimentul de frumos nu era separat de sentimentul de plăcere. Kant admite că în estetica aplicată, unde vorbim, să zicem, despre frumusețea unei clădiri, a unui cal etc., există un amestec strâns de frumos, nu numai de plăcut, ci și de util. Dar în estetica teoretică, o astfel de confuzie duce la multe greșeli, printre care și cunoscuta teză a lui Hume, că gusturile, având în vedere varietatea lor enormă, nu sunt contestate, ceea ce

respins de Kant ca irelevant [cf. 43, vol. 5, p. 214].

Problema categoriei frumosului este decisă de Kant ca o chestiune a naturii judecăților de gust ca atare. Din punct de vedere al calității, el o definește drept o judecată „dezinteresată” [43, vol. 5, p. 205, 211, 276]. Frumosul dă o plăcere deosebită, indiferent nu numai de dorința de a cunoaște acest lucru, ci și de dorința de a-l poseda, de a-l folosi utilitar etc. Există o singură dorință - de a-l contempla. Kant dezvăluie specificul experienței estetice care ia naștere ca urmare a satisfacerii acestei dorințe, adică un fel de emoție valoric, Kant nu o dezvăluie clar. El scrie că plăcerea rezultată și ideea oportunității subiective sunt „complet la fel” [43, vol. 5, p. 134]. În plus, el susține că, în experiența estetică, nu există nici un interes dacă obiectul descris într-o anumită operă de artă există în realitate, cu toate acestea, direct pe interesul personal în modul în care este reprezentat acest obiect. Există ceva adevăr în această opinie, deoarece existența unui obiect contemplat „este doar o condiție indirectă pentru natura estetică a percepției și evaluării” [13, p. 193]. Dar specificul experienței estetice este încă departe de a fi acoperit de această considerație.

Din punct de vedere al cantității, judecata gustului estetic este posibil universală, adică universal valabilă. Această afirmație înseamnă recunoașterea sociabilității indispensabile a artei și subordonarea acesteia la anumite standarde. „Frumosul trezește interes empiric doar în societate” [43, vol. 5, p. 310], în timp ce interesul pur se dovedește a fi universal datorită imparțialității sale supraindividuale inerente și a priori. După cum a remarcat V. F. Asmus, „în doctrina comunicării universale a evaluării estetice, Kant face primul pas timid conducând de la viziunea sa principală a idealismului subiectiv la idealismul obiectiv” [13, p. 197].

Dar în afirmația despre universalitatea judecății gustului, apare o dificultate care capătă caracterul unei antinomii: purtătorii universalității, în mod firesc, trebuie să fie concepte care să ofere posibilitatea judecăților atât de a diverge unele de altele, cât și apoi, ca urmare a discutiei,

negările se apropie și coincid, dar conceptualitatea contrazice pur individualitatea judecăților de gust [vezi. 43, vol. 5, p. 217, 359]. Kant rezolvă această problemă dialectică a criticii gustului într-un mod deosebit: ajunge la concluzia că judecățile de gust se bazează pe aplicarea conceptelor de „indefinit”, cărora caracteristicile logice ale conceptelor obișnuite sunt inaplicabile și care sunt format în „jocul facilitat al ambelor forțe mentale (imaginația și rațiunea) animate de consimțământul reciproc.” [43, v. 5, p. 221]. Se dovedește că universalitatea aici este inerentă, strict vorbind, nu în concepte, ci în sentimente de „plăcere universală” [43, vol. 5, p. 212], înrădăcinată în profunzimile subiectelor. Se conturează astfel calea către intuiționismul viitor al lui Schelling, în care Kant totuși nu a intrat. În sine, soluția sa este artificială și se estompează într-o ceață de speculație: în conformitate cu aceasta, el interpretează gustul ca principiu al subsumării unei facultăți (imaginația sub o altă facultate - capacitatea minții de a crea concepte [vezi 43, vol. 5, p. 300], în plus, sentimentul sau neplăcerea se adaugă judecăților sintetice despre suprasensibil apărute ca urmare a acestei rezumate. Această construcție exagerată are puțin de oferit pentru o analiză reală a gustului estetic. .

Din punctul de vedere al relației, frumosul este o formă specială, iar „în orice artă plastică, principalul este forma” [43, vol. 5, p. 344], și nu problema senzațiilor: acesta din urmă este capabil să excite, să acționeze

„incitant” [43, v. 5, p. 227], dar nu pentru a crea o experiență estetică propriu-zisă, care se distinge printr-o subtilă bucurie extrasenzorială și, parcă, supraintelectuală.Forma care creează o astfel de experiență este jocul „opportunității unui obiect, întrucât este percepută în ea fără ideea unui scop [anumite]” [43, v. 5, Cu. 240, cf. Cu. 230]. Astfel, judecata estetică se referă numai la forma în artă, astfel că, de exemplu, în pictură, după Kant, contează doar conturul exterior, iar în acest sens „desenul” [43, v 5, p. 228]

Desigur, semnificația formei în artă este foarte mare, iar accentul unilateral doar pe conținutul subiectului a dus de mai multe ori în artă la o atitudine anti-artistică.

la imitația naturalistă, dar numai la conținutul ideologic — la didactica plată obsesivă și nu mai puțin antiartistică. Cu toate acestea, critica hegeliană a lui Kant pentru subestimarea funcției conținutului obiectiv într-o operă de artă a fost parțial corectă [vezi. 32, vol. XII, p. 158-159]. Și nu se poate spune că iraționaliștii și formaliștii, precum și subiectiviștii în general în estetică, s-au referit la Kant, care a declarat că „frumusețea, indiferent de sentimentul subiectului, nu este nimic în sine” [43, vol. 5, p. 220], dar „niciun principiu obiectiv al gustului nu este posibil” [ibid., p. 297], fără niciun motiv. Dar totuși, zvonul despre Kant ca presupusul purtător de stindard al formalismului estetic este în mare măsură nedrept.

Filosoful a ajuns la concluzia despre incompatibilitatea sarcinilor cele mai înalte ale artei cu „jocul” formelor neobiective. Într-o oarecare contradicție cu celelalte afirmații ale sale, dar în deplin acord cu ideea sa generală de a stabili o legătură strânsă între lumile transcendentale și transcendentale, Kang îndreaptă cursul raționamentului său către ideea unei unități armonioase a frumosului cu moralul. , și în plus, cu senzualul. La urma urmei, „gustul este în esență capacitatea de a judeca întruchiparea senzuală a ideilor morale” [ibid., p. 379], și invers, cultura sentimentului moral constituie propedeutica sensibilității la frumos și a gustului artistic [ibid., p. 496] Schiller și Goethe l-au înțeles pe Kant ca un teoretician al principiului moral în artă și deloc ca un vestitor al „artei de dragul artei”. „Frumosul este un simbol al binelui moral” [ibid., p. 375].

Conform acestui principiu, Kant susține că în clasificarea artei (o construiește pe baza diferențelor de mijloace (expresii și mesaje, cum ar fi: cuvântul, mișcarea plastică și „tonul”), poezia este cea mai înaltă dintre ele, deoarece „întărește sufletul” [43, vol. 5, p. 345] unei persoane, în timp ce artele în ansamblu contribuie la „cultura abilităților sufletului de comunicare între oameni” [ibid., p. 321]. ideea unei ființe adecvate celei mai înalte idei a creativității artistice) este esența lumii spirituale morale, adică a personalității umane. „Numai o persoană, prin urmare, poate fi idealul frumuseții ” [ibid., p. 237], adică în primul rând frumusețea spiritului Dacă această poziție a lui Kant

și are vreo legătură cu formalismul, atunci numai în măsura în care a transformat lumea morală a omului într-o construcție formală abstractă și nu a abandonat teza „dezinteresului” artei, preferând să o îmbine într-un mod destul de exagerat cu prevederi privind saturarea artei cu interes moral L Dar în sine, această poziție este departe de formalism în art.

Din punct de vedere al modalității, este necesară o judecată despre frumos. Dar aceasta nu este o necesitate de tip logic, ci a unui „exemplu” subiectiv sau o normă pur ideală. Fiind universală în sensul de mai sus, judecata estetică decurge în mod necesar din capacitatea inerentă a tuturor oamenilor pentru jocul liber al forțelor lor creatoare. Aceasta, după Kant, este o activitate de sine pur

subiectivă, care nu creează niciun „obiect” care să fie cunoscut, iar necesitatea generată de aceasta este și subiectivă, iar funcția sa normativă nu poate fi definită sau utilizată cu precizie: „regularitatea” ei inerentă. fără o lege [hotărâtă]” [43, v. 5U p. 246] corespunde oportunității fără scopuri definite și nu poate pune o barieră de încredere în calea arbitrarului estetic.

Așadar, frumosul, după Kant, este o plăcere a priori caracterizată, imediată și complet dezinteresată, universală și subiectiv necesară, condiționată de generarea unor forme fără scop oportune: neavând o legătură directă cu lumea lucrurilor în sine, el introduce. ne la ea prin contemplarea estetică a moralului început un om. Acest concept, care este străin teoriei reflecției și realismului estetic, afectează însă indirect punctul vital că frumosul este o categorie de atitudine valorică a oamenilor față de lume, „trecută” prin legături sociale și fără ca acestea să nu poată apărea. Iar conceptul lui Kant nu poate fi acuzat de antiumanism.

Patosul umanist al esteticii lui Kant își găsește expresia finală în faptul că, pe lângă frumosul în sensul jocului liber al formelor pure (fără obiect).

1 „Binele moral, deși necesar, este asociat cu un anumit interes, dar nu cu unul care precede judecata plăcerii, ci cu unul care este cauzat numai de plăcere” [43, vol. 5, p. 376]

tipare, muzică abstractă etc.) în ea ia naștere, de fapt, un alt fel de frumusețe, și anume frumusețea moralității sublime.

În general, categoria sublimului joacă un rol relativ independent

rol – se corelează atât cu categoria frumuseții, cât și i se opune. Kant atrage atenția asupra faptului că deja un interes pentru frumosul din natură ne înalță moral și în sine este un semn al unui suflet bun atât de mult încât dă naștere chiar „avantajului frumuseții naturii față de frumusețea [operelor”. de] artă” [43, v. 5, 314; compara p. 305]. Pe de altă parte, „frumosul ne pregătește să iubim ceva, chiar și natura, fără niciun interes, sublimul – să apreciem ceva înalt chiar și în ciuda de interesul nostru (senzual)" {43, v. 5, p. 277]. Dacă în judecăţile despre frumosul subiectiv se creează oportunitatea prin corespondenţa dintre imaginaţie şi raţiune, atunci în judecăţile despre sublim - prin relaţia dintre imaginaţie şi rațiunea.Aici, poate pentru prima dată în Kant, rațiunea începe să se ridice deasupra rațiunii în sens pozitiv.

Kant scrie despre nivelurile Ţpex ale sublimului - matematic, dinamic și moral. Primele două dintre ele se referă la natura neînsuflețită, în care suntem surprinși și uimiți de dimensiunea uriașă, haotica și sălbăticia unui lanț de munți sau puterea formidabilă a unei cascade furtunoase etc. noi înșine ne ridicăm rațiunea deasupra facultății

senzuale. de reprezentare și, ca urmare a luptei mentale, să le aducă în consonanță. Potrivit lui Kant, deja la aceste niveluri inferioare ale sublimului, ciudata „plăcere negativă” care se naște în noi (43, vol. 5, p. 250; cf. p. 267] provine din faptul că sufletul simte nu numai nesemnificația noastră fizică în fața puternicului chip al naturii, dar și superioritatea ei față de nestăpânirea ei în sensul măreției destinului ei moral (vezi 43, vol. 5, p. 270). c, Henry Home (Lord Kames), în timp ce altul

Esteticianul englez E. Burke a susținut că în fața sublimului, o persoană își experimentează nesemnificația.

Aici sublimul se contopește în cele din urmă cu moralul, iar analitica sublimului construiește o altă punte între estetica și etica lui. Umanismul său își găsește expresia în teza pe care o afirmă cu insistență că în om, și numai în el, se realizează legătura dintre toate măsurile și zonele ființei. „Dumnezeu” ca ideal etic este în cele din urmă înlocuit de o persoană ca ideal de sublimitate estetică. În lumea care ne înconjoară, nu există nimic mai înalt decât o persoană.

Dar pe măsură ce se contopește cu moralul, sublimul se îndepărtează tot mai mult de frumosul însuși, dacă îl înțelegem pe acesta din urmă în spiritul caracteristicilor pe care Kant i le-a atribuit în analitica corespunzătoare. Pe lângă decalajul departe de punte dintre natură și libertate, acum apare un decalaj între analiștii frumosului și sublimului. În plus, în cadrul teoriei frumosului apare și un decalaj, așa cum se poate observa dintr-o comparație a doctrinei semnelor judecăților estetice pure cu raționamentul despre idei și idealul în artă: primul este formal, al doilea are sens. . Acestea nu sunt singurele contradicții în estetica lui Kant și cu atât mai mult în relația acesteia cu alte părți ale sistemului său filozofic.

De exemplu, teoria creativității artistice a lui Kant s-a dovedit a fi contradictorie. Era de obicei înțeleasă în sensul aristocratic-elitist, motiv pentru care a avut un mare impact asupra lui Schelling și a „romanticilor” germani reacționari conduși de F. Schlegel. Ei au înțeles această teorie ca pe o justificare a opoziției „geniului” față de mulțime și viața de zi cu zi. Sensul real al acestei teorii nu este chiar așa, iar particularitatea terminologiei folosite de Kant este parțial de vină pentru neînțelegere. Vorbind despre „geniu”, el nu înseamnă cel mai înalt, ci doar un special. tip de persoană, un tip specific de dotare, „talent (talent natural)" [43, v. 5, 322], pe care mulți îl pot avea. Chiar și Baumgarten a scris ceva asemănător. Kant nu opune „geniul" altor oameni, ci îl deosebește doar de ele, întrucât creativitatea artistică caracteristică lui, în principiu, este de altă natură decât activitatea conștiinței teoretice a unui om de știință Crearea nu a meșteșugurilor, ci a lucrărilor cu adevărat originale și chiar unice.

arta necesită înclinații speciale pe care naturalistul nu le are, în timp ce acesta din urmă are astfel de abilități de care artistul-creator îi lipsesc.

Dar Kant spune altceva. Creativitatea unui geniu nu este accesibilă explicației raționale, el nu urmează regulile naturii, dar el însuși creează reguli care devin norme estetice. Alți artiști sunt lăsați să imite nu natura, ci modelele pe care le-a dat „geniul”. El se ridică deasupra tuturor oamenilor, și asta cu atât mai mult cu cât activitatea sa, urmând „regularități fără lege”, este atât de unică încât este imposibil de imitat. Crearea unui „geniu” – „acesta nu este un exemplu de urmat” [43, vol. 5, p. 335], dar numai pentru un fulger de altă originalitate într-un alt „geniu”.

Și încă un motiv este legat de Kant cu dorința sa generală de a folosi toate conceptele doctrinei sale despre artă pentru a crea o mediere între natură și libertate. De aici și raționamentul său că, din moment ce geniul este înnăscut, este legat de natura prin necesitate și, deoarece este exprimat în creativitate unică, este liber. În „geniu” se intersectează libertatea și necesitatea, rațiunea transcendentală și rațiunea naturală în aplicare și rațiunea transcendentală în origine. Regulile de autoactivitate ale „geniului” nu vin din natură, dar produsul aplicării lor trebuie să pară atât natural, cât și liber. Prima este pentru că opera de artă „corespunde întocmai regulilor” [43, vol. 5, p. 322], iar a doua - datorită faptului că decurge firesc din natura interioară a creatorului acestei opere (aici vorbim de natura transcendentă) [cf. 43, vol. 5, p. 321]. Dacă da, atunci frumosul în natura empirică, care necesită doar prezența gustului, este încă mai jos decât frumosul în artă, pentru o judecată profundă despre care, și cu atât mai mult pentru crearea sa, talentul unui „geniu”, și nu doar gustul artistic, este necesar. „Gustul este doar o capacitate de judecată și nu o capacitate productivă” (43, vol. 5, p. 329). Astfel, Kant nu a reușit o doctrină holistică a „geniului” artistic.

Evaluând întreaga învățătură a lui Kant despre artă, trebuie subliniată în primul rând dorința sa de a dezvălui specificul esteticului, de a distinge frumosul de binele moral și, în același timp, de a dezvălui legătura dintre acestea. prog-

Biblioteca „Runivers”

cererea lui de universalitate și nevoia de judecată estetică, accentul pe activitatea creativității artistice, opoziția sa hotărâtă față de meșteșugul în artă și, desigur, dorința de a ridica arta combinând-o cu idealurile morale, erau represive. Kant poate fi considerat „formalist” doar de către acei cercetători unilaterali care „nu doresc să treacă dincolo de analitica gustului și să piardă complet din vedere doctrina idealului, analitica sublimului, poziția lui”. frumusețea ca simbol al moralității” [43, vol. 5, p. . 373] și o serie de aspecte importante ale concepțiilor lui Kant despre „geniu”. Kant este inspirat de ideea sa că ultimul scop al armoniei mondiale este Omul [221, p. 451, 456 și altele].

Dar există încă lacune pentru formalism în analiza judecății estetice. A apărut o contradicție între orientările doctrinei sublimului în natură și doctrina oportunității naturale. Iar principala sarcină filosofică de a combina contrariile ontologice, cu soluția căreia Kant și-a conectat studiile în teoria artei și estetică, nu a fost îndeplinită de Critica capacității de judecată: V. F. Asmus ajunge la concluzia justă că ea nu a putut falsifica o legătură puternică între categoriile de gândire cognitivă, fenomene și noumene.

perspective ale RII MHpaBOft GÂNDURI „Critica” foarte profundă a lui Kant

urmă, iar Hegel a avut dreptate când a considerat că învățătura sa nu era doar baza și punctul de plecare al gândirii filosofice în Germania secolului al XIX-lea, ci constituia și „principalul tranziție către filosofia modernă”. În primul rând, este izbitoare expansiunea și aprofundarea semnificativă a analizei filozofice realizate de Kant în comparație cu predecesorii săi. A încercat să rezolve întrebări atât de importante precum originea necesității, structura logică a experienței și obiectele ideale ale științei, să afle sinteza dintre empiric și teoretic, să justifice combinația dintre fericire și datorie. El a pus problemele naturii științifice a filozofiei și a inconsecvenței cunoașterii, naturii și vieții sociale. Prin predarea sa despre categorii și antinomii și despre relația dintre rațiune și rațiune, Kant a dat un impuls puternic dezvoltării dialecticii germane clasice - dialecticii idealiste, deoarece principiul ei central era

Biblioteca „Runivers”

poziţia unilaterală propusă şi fundamentată de el cu privire la activitatea subiectului în cunoaştere, practica morală şi creativitatea artistică. „Interesul dual, contradictoriu al minții” [43, vol. 3, p. 560] și-a început, însă, activitatea sa de istorie mondială.

Rezultatele sale cu Kant însuși s-au dovedit a fi destul de modeste. Nu a rezolvat întrebările și problemele puse de el, nu a realizat sinteza dorită. „La Kant, cunoașterea separă (separă) natura și omul; de fapt îi unește” [5, v. 29, p. 83]. Agnosticismul său, păstrat cu încăpățânare, a stat în calea lui Kant, iar una dintre descoperirile promițătoare ale lui Kant, ideea de reglementare, a condus mai târziu nu numai la interpretarea religiei ca o ficțiune, ci și la negarea conținutului cu adevărat obiectiv al științei. . Robinsonada metafizică a Iluminatorilor în înțelegerea conștiinței umane nu a rămas complet depășită - subiectul și lucrul lui Kant în sine sunt autoînchiși, ca monada leibniziană, fiind în același timp lipsite de orice dezvoltare.Dar doctrina lui Kant despre supra- proprietățile individuale ale subiectului și problema unității subiectului și obiectului pusă de au condus la construcții viitoare în spiritul identității lor la Fichte, Schelling și Hegel.

Filosofia lui Kant este plină de contradicții. Se poate spune în mod justificat despre aceasta că este „punctul culminant al umanismului burghez clasic în Germania” [131, S. 162]. Dar există ceva adevăr în faptul că „este cu adevărat o autoritate intermediară la jumătatea

drumului către pozitivism” [137, vol. VI, r. 434], deoarece pentru ea cunoașterea lumii transcendente este lipsită de sens, iar experiența și natura sunt una și aceeași. Kant a recunoscut lumea obiectivă a lucrurilor și a apărat drepturile cunoașterii științifice, dar el însuși a tăiat aripile științei, izolând-o de această lume. El a visat să atingă „completitudinea științifică absolută” în metafizică [43, vol. 6, p. 62; cf. Cu. 246], io a reuşit doar să distrugă metafizica care a existat înaintea lui. Într-o formă nouă, Kant a exacerbat decalajul lui Descartes al omului în două lumi diferite. Acest decalaj provine din „dualismul triplu” - fenomene și lucruri în sine, natură și Dumnezeu, cunoaștere și credință. Ca membru al lumii fenomenale, omul se străduiește în mod necesar să trăiască fericirea, dar ca membru al lumii noumenale este obligat să se supună abstracției uscate a Datoriei. Dar el este capabil de autoeducație și îmbunătățire prin autodisciplină, cultură și civilizație.

Contradicțiile care au despărțit filosofia lui Kant au determinat-o să se despartă chiar și în timpul vieții sale. Bătrânul filosof din Opus ipostumum a continuat să-și dezvolte gândurile în două direcții diametral opuse simultan - idealismul subiectiv al apercepției transcendentale și idealismul obiectiv al lumii transcendentale. Lucrând la această lucrare începând cu 1796, Kant a încercat în zadar să găsească o tranziție de la metafizica naturii la fizica empirică. Prima dintre cele două direcții menționate mai sus a fost dezvoltată de Fichte, iar a doua de tânărul Schelling.

De aici s-au conturat și diverse direcții de critică a lui Kant: „pe dreapta”, respingând lucrul în sine, și „pe stânga”, transformându-l într-un obiect cognoscibil și material. Jacobi, Maimon și, într-o oarecare măsură, Fichte au criticat „din dreapta”, în timp ce Feuerbach, Cernîșevski, Marx și Engels au criticat „din stânga”. În ceea ce privește întreaga critică a lui Fichte, și în special a lui Schelling și a lui Hegel, ea nu poate fi caracterizată în întregime drept critică de „dreaptă”. La urma urmei, autorii săi au fost idealiști mai consecvenți decât Kant, dar au apărat într-un sens sau altul cunoașterea lucrurilor în sine, străduindu-se în același timp să sporească activitatea conștiinței, pe care Kant încă nu o epuizase.

Nu în această carte ar trebui luate în considerare toate destinele ulterioare diverse ale învățăturii lui Kant, adesea folosite pentru a crea teorii departe de kantiene referitoare la paternitatea sa. Dar ce să spun, în filosofia burgheză a următoarelor două secole, multe sisteme „descriu căile din jurul ei, ca / în jurul soarelui lor, și, fiind îndepărtate de soare, tind din nou spre soare” [101, vol. 5, partea a II-a, p. 656]. Pentru marxişti, după cum a remarcat Engels în 1882 [vezi. 1, vol. 19, p. 323], punctul de mândrie deosebită este că printre precursorii dialecticii științifice și ai socialismului s-au numărat nu numai utopii francezi, ci și marii clasici ai filozofiei germane, printre care și Immanuel Kant.

J Potrivit lui Kant, rațiunea, de exemplu, acționează „pe un subiect pasiv, a cărui capacitate este” [43, v 3, p. 206]

2 Iată un exemplu de astfel de utilizare. „Două dintre temele principale ale gândirii existențialiste, subiectivitatea și transcendența, provin direct din Kant și sunt tratate în spiritul kantian. Accentul pus pe libertate, pe primatul moralității și al formalismului în filosofia existențială este împrumutat și de la Kant” [213, p. 60].

Biblioteca „Runivers”

Capitolul 11

Johann Gottlieb Fichte

Fichte este un filozof deosebit, al doilea reprezentant al idealismului german clasic după Kant. Un democrat burghez în cei mai buni ani ai săi, un evreu de activitate, un patriot pasionat și umanist, un idealist subiectiv de persuasiune voluntarist-etică, un inovator îndrăzneț în istoria filozofiei, care a întreprins în mod conștient construcția unei teorii a dialecticii în sensul modern al acestui termen, așa este Fichte ca gânditor.

El a fost contemporan al campaniilor napoleoniene agresive și al războaielor de eliberare ale popoarelor europene împotriva lui Napoleon.Această perioadă tulbure din istoria Germaniei, pe teritoriul căreia s-a măturat de mai multe ori puțul de foc al bătăliilor, a fost o etapă decisivă în formarea conştiinţei burgheze germane.

Biblioteca „Ruivers”

Războaiele purtate de Franța revoluționară la sfârșitul secolului al XVIII-lea au avut o semnificație progresivă pentru Europa. Ei au măturat gunoaiele feudalismului din viața popoarelor, dar când Napoleon a devenit șeful armatelor franceze, rolul lor a început să se schimbe rapid, devenind din ce în ce mai contradictoriu în fiecare an. Victoriile răsunătoare ale lui Napoleon la Jena și Auerstet în același timp și intrarea fulgerătoare a trupelor sale la Berlin au adus lovituri puternice regimului conservator feudal-prusac, dar au adus cu ele și o nouă dependență, care, însă, în la rândul său, a contribuit la accelerarea procesului de formare a conștiinței naționale burgheze a germanilor și la sporirea hotărârii acestora de a rezista. Lenin a remarcat că pacea de la Tilsit nu a însemnat doar umilirea Germaniei, ci a servit și ca un impuls pentru o ascensiune națională. Regele prusac Friedrich Wilhelm al III-lea a decis un nou război împotriva lui Napoleon sub presiune (oameni indignați. În acest război, burghezia germană a participat la o alianță cu clica regal-nobiliară prusacă, iar acest lucru a contribuit mult la faptul că ura față de Napoleon asuprirea unui număr de participanți la lupta patriotică a devenit ostilitate față de preceptele ideologice ale revoluției burgheze franceze și francofobie directă.Unificarea țării „de sus” sub auspiciile regatului prusac, care a început în perioada anti- Campania patriotică napoleonică, a decurs lent și dureros pentru mase.Nu sa încheiat în timpul vieții lui Fichte.Acest lucru a încetinit și

procesul de eliminare a relațiilor feudale, iar rămășițele lor au supraviețuit un număr de decenii.

Partea radicală a burgheziei germane visa la transformări. Aceste vise și aspirații au fost exprimate în lucrările sale jurnalistice timpurii de către Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), care a argumentat despre necesitatea de a elimina iobăgie, de a stabili libertăți civile, de a dezvolta industria și agricultura și de a disemina cunoștințele științifice. În Cererea sa către conducătorii Europei de a restabili libertatea de gândire pe care ei o suprimaseră până atunci (1793), el și-a ridicat vocea împotriva opresiunii feudale și ecleziastice. În broșura Pentru a corecta judecățile publice ale revoluției franceze (1794), care i-a adus faima periculoasă a unui iacobin, Fichte, referindu-se la ideea unui contract social și la dreptul poporului de a-l schimba

condiții, a cerut abolirea iobăgiei și a privilegiilor de proprietate și a justificat o revoluție îndreptată împotriva unei monarhii nelimitate și a instituirii unui guvern constituțional liberal. În prelegerile sale „Despre numirea unui savant” (1794), el scrie cu indignare despre dependența personală încă neeradicată a țăranilor și despre spiritul pernicios de supunere și sclavie.

Ideile politice ale revoluției burgheze franceze, fiind izvorul operei sale, au rămas multă vreme pentru filosof lumina inimii sale și expresia principalelor sarcini socio-istorice ale epocii. El a simpatizat cu acțiunile decisive ale lui Robespierre și în prelegerile sale de la Berlin l-a numit pe Napoleon trădător al cauzei revoluționare. M. Burtsraiv, crezând că cuvintele lui Marx despre opera lui Kant ca despre teoria germană a revoluției franceze [1, vol. 1, p. 88] se referă la Fichte într-o măsură și mai mare. În ce sens mai exact? Patosul evenimentelor din 1793 l-a inspirat pe tânărul filozof, dar impulsul său fierbinte a intrat în conflict cu inerția condițiilor de viață înapoiate ale patriei sale. În gândirea lui Fichte, „a apărut o contradicție între dezvoltarea națională și mondială a societății burgheze” [19, p. 39]. Ideile scrise pe bannerele diferitelor etape ale procesului revoluționar din Franța au fost combinate în mintea lui într-o formă nu tocmai definită; absența unor forțe politice reale în Germania a dus la faptul că protestul antifeudal al lui Fichte a luat o formă abstractă, iar când trecerea timpului a depășit limita a două secole, a început să dispară cu totul.

Fichte s-a născut într-o familie săracă și numeroasă a unui meșter-țesător rural din Saxonia de Est și numai circumstanțe accidentale (abilitățile extraordinare ale băiatului au stârnit curiozitatea unui filantrop cu titlu) i-au oferit ocazia de a obține o educație. Studiază la universitățile din Jena și Leipzig și aprofundează din ce în ce mai mult în filozofie. Începând cu 1784, Fichte a trebuit, timp de câțiva ani, să se mulțumească cu funcția de tutore în Elveția și diverse părți ale Saxonia. Vestea căderii dinastiei regale Bourbon îl găsește la Zurich. Îl citește pe Rousseau cu entuziasm și este pătruns de

convingeri democratice revoluționare. Semințele învățăturilor lui Kant cad și pe pământ pregătit. Fichte renunță la spinozist dur

determinism și îndreaptă eforturile minții sale fierbinți către căutarea unei justificări teoretice pentru libertate.

Ideea de libertate captează întregul suflet al lui Fichte, pe cât posibil în ton cu depozitul său interior. Fichte era un om înflăcărat și pasionat, agitat și activ. A fost filosof-profet, predicator și educator. Contemporanii mărturisesc onestitatea și neprihănirea lui inerente fără compromisuri, sinceritatea și perseverența, voința și munca grea. Din satul natal Rammenau, a adus asertivitate și grosolănie, iar un german sans-culotte a intrat în lumea filozofică. Heine scria că „forma scrierilor lui Fichte este vie, dar are toate neajunsurile vieții sale: este neliniștită și confuză... „Eul” lui Fichte era destul de în concordanță cu caracterul său inflexibil, încăpățânat, de fier” [164, S. 150, 153]. Lui Fichte însuși îi plăcea să spună că ceea ce este un om, așa este filosofia lui [vezi. 92, p. 423]. Dar rădăcinile profunde ale filozofiei sale nu s-au întors, desigur, la particularitățile caracterului său personal.

Un rol important în soarta lui Fichte l-a jucat călătoria sa la Königsberg în 1791 pentru a-l întâlni pe Kant. El i-a arătat profesorului său primul eseu, The Experience of Criticizing Every Revelation, iar Kant a recunoscut în oaspetele său o minte puternică și originală, a contribuit la publicarea operei sale și, când zvonurile i-au atribuit autoritatea lui Kant (numele autorului nu a fost indicat). pe pagina de titlu), el a explicat public neînțelegerea, iar Fichte a devenit imediat cunoscut pe scară largă. Dar Kant nu a recunoscut legătura genetică directă a ideilor lui Fichte cu ale sale, iar mai târziu și mai hotărât s-a disociat de ele. Între timp, a existat o astfel de legătură: în „Experiența...” (1792) Fichte a scris despre Dumnezeu ca ideal moral concret, respingând orice referire la revelație și ideea despre el ca persoană. Pornind de la motivele lui Kant, dar dezvoltându-le mai departe, el a început să „înlăture” problemele religioase ca fiind morale și să interpreteze ideile lui Dumnezeu ca o înstrăinare a conținutului subiectiv al individului. Înstrăinarea este „principiul religiei” [145, Bd. V, S. 55].

Goethe s-a interesat de gânditorul strălucit, iar la recomandarea sa, Fichte a preluat în 1794 funcția de profesor la Universitatea din Jena, unde a ținut prelegeri cu mare succes timp de cinci ani, până când reacționarii

nu l-au expulzat, folosind o identificare neglijentă într-una dintre prelegerile lui Dumnezeu cu conștiința umană și în prefața publicării în jurnal a unui eseu ateist de K. Forberg - guvernarea divină a lumii cu o ordine morală. Chiar și înainte de asta, aspirațiile iubitoare de

libertate ale lui Fichte treziseră dorința autorităților sășești de a scăpa de filosoful neascultător, iar în 1799 scria cu amărăciune: „Pentru ei sunt un democrat, un iacobin, ® asta este ideea... .”.

În anii profesorului din Jena, Fichte a creat schița de bază a sistemului său filozofic. În 1794, publică „Fundamentals of Universal Science”, în care își punea sarcina de a deduce teoria științei, în sensul ontologiei și epistemologiei în același timp, din enunțurile fundamentale derivate din învățăturile lui Kant. Aceasta a fost urmată de două versiuni ale „Introducerii” și de opt experimente diferite în prezentarea științei științei în sine. În 1796 i. Fichte publică „Fundamentele dreptului natural conform principiilor științei”, iar doi ani mai târziu – „Sistemul doctrinelor moralei..”.

Fiind nevoit să părăsească Jena ca urmare a persecuției organizate de oponenții săi clerici feudali, Fichte a trăit adesea în sărăcie în următorii cinci ani și a trăit în principal la Berlin, fără a-și opri scrisul. Manifestul idealismului său filosofic „Despre numirea (Bestimmung) a omului” și utopia economică „Statul comercial închis” - o încercare de a induce guvernul prusac la reforme - datează din 1800 (vom evalua aceste eforturi misionare ale lui Fichte). de mai jos). În anul următor, el publică un pamflet intitulat: „Clear as the sun, un mesaj către publicul larg (grõpere) despre adevărata esență a filosofiei moderne. O încercare de a forța cititorii să înțeleagă.

În 1805, filozoful a primit o ofertă de a ocupa un scaun în îndepărtatul Harkov, dar ignoranța sa asupra limbii ruse l-a oprit, iar oferta primită cam în același timp de la Erlangen l-a forțat să renunțe la orice ezitare. Timp de doi ani a ținut prelegeri nu numai la Erlangen, ci și la Berlin și Koenigsberg, iar unele dintre ele au fost publicate. Așa s-a născut pamfletul Despre esența (das Wesen) a omului de știință, care nu mai este la fel de progresist ca un ciclu de prelegeri similar pe această temă care l-a îngrijorat constant acum zece ani.

În 1806, a apărut o lucrare de filozofie a istoriei, Principalele trăsături ale erei moderne, respingând, printre altele, ideea romantică a dominației instinctelor asupra rațiunii. Dar distanța care îl desparte pe Fichte de romantici a început să se micșoreze: prelegerile sale de la Berlin despre religie, în care își transformă conceptul obișnuit despre lumea „Eu” în Dumnezeu, au provocat chiar o acuzație din partea lui Schelling, apropiată romanticilor, de plagiat.

În 1806, Napoleon a invadat Prusia și în curând a ocupat toată Germania. Fichte s-a cufundat cu capul cap în activități sociale. La început, în timp ce bătăliile încă se desfășurau, el și-a oferit serviciile ca predicator în trupe, iar în 1807-1808. a citit în Berlinul ocupat și a publicat apoi un dialog despre patriotism și îndrăznețele „Discursuri către Națiunea Germană”, în care speculațiile idealiste erau combinate cu apeluri patriotice, dar pe alocuri cu argumente despre superioritatea națională a compatrioților săi față de popoarele vecine. În nou-înființata Universitate din Berlin (1809),

Fichte a devenit decanul Facultății de Filosofie și primul ei rector, ținând din nou o serie de prelegeri despre misiunea socială a unui om de știință, dar în primăvara anului 1812, când Friedrich Wilhelm al III-lea a predat, de altfel, lui Napoleon 20 de mii de soldați ai săi pentru a participa la campania împotriva Rusiei, patriotismul pasionat și comportamentul independent al filosofului a devenit deosebit de intolerant pentru autoritățile imperiale franceze și „indezirabil" pentru administrația regală prusacă. Fichte este concediat.

Înfrângerea ocupanților din Rusia a schimbat totul. Fichte participă acum activ la mișcarea burghezo-democratică pentru restaurarea națională a Germaniei, citește prelegeri incendiare, dintre care una este „Despre conceptul războiului adevărat" (1813). Se ocupă de războiul de eliberare, iar el leagă instaurarea dreptății și păcii durabile ca urmare a acesteia cu eliminarea absolutismului feudal și chiar cu stabilirea unui „echilibru al proprietății" între diferitele pături ale societății. Fichte însuși se oferă voluntar pentru miliție. În ianuarie 1814, a murit de tifos, pe care l-a contractat de la soția sa, care lucra într-un spital militar. Un număr de prelegerile sale din 1810-1813 sunt publicate postum.

Urmărirea necruțătoare a germanului

Filosofia ideologului burghez la activitate

JJ și-   a găsit expresie în filosofia sa

sophia a idealismului subiectiv voluntarist, dezvoltată de el în perioada Jena a creativității [vezi. 163]. Considerând că, înainte de toate, filosofia aduce beneficii „negative și critice", Fichte și-a văzut sarcina centrală în fundamentarea practicii acțiunii morale. Este necesar să se afle posibilitățile și căile libertății umane și să depășească fatalismul lui Spinoza și antinomiile lui Kant, iar pentru aceasta este necesar să se clarifice fundamentele teoretice ale activității, adică să se stabilească ceea ce face o teorie o teorie. știință și cum să o dezvolte tocmai ca știință.

Filosofia este o știință, așa cum subliniază Fichte în „Mesaj la fel de clar ca soarele". El împrumută de la Kant ideea că filosofia ar trebui să devină un sistem de afirmații logic și fundamentat, bazat pe anumite principii ferme și incontestabile. Fichte vede premisa construirii unei astfel de filozofii în respingerea dualismului lui Kant și în revenirea la tradițiile raționalismului lui Leibniz, dar eliberat de schemele pluraliste.

El speră să găsească în filozofie „o știință fundamentală (Grundwissenschaft)". Este știința științelor [cf. 92, p. 16, 20], cunoașterea proceselor de obținere a cunoștințelor, științei (Wissenschaftslehre) și justificarea oricărei cunoștințe în general și, prin urmare, sursa puterii umane. În acest program maximalist, s-au amestecat diverse motive, în consonanță atât cu nevoile, cât și cu iluziile epocii - și cu dorința de a dezvolta o singură metodă

universală de cunoaștere științifică și speranțe pentru filozofie ca mare ghid și torță prometeică și absolutizarea. a gândirii teoretice, împreună cu speranța pentru deducerea adevărului absolut.în ultimă instanță. „Învățătura științifică epuizează toate cunoștințele umane în principalele sale trăsături” [99, p. 86], asigurând stăpânirea culturii și a principiilor rezonabile ale administrației publice. Acestea sunt visele lui Fichte.

În fața noastră nu este încă o „știință a științelor” în sensul hegelian, ci deja o schiță a concepției sale. Conceptul vag al unui metaprincipiu filosofic, care un secol și jumătate mai târziu va lua forma ideilor inițiale ale diferitelor științe - logica cunoașterii științifice, știința științei, metalologia și metateoria dialectică - nu și-a dezvăluit încă toată

înclinaţiile lor pozitive şi negative. Dar a subliniat deja opoziția filozofiei față de știința naturii și pretenția de a crea un cod al cunoașterii absolute și de a dobândi o metodă nu mai puțin absolută, dictându-și pozițiile de către reprezentanții tuturor științelor particulare. Această afirmație a fost, desigur, sortită eșecului în avans și niciuna dintre cele nouă versiuni ale Doctrinei Științei nu l-a adus pe Fichte mai aproape de realizarea „teoriei înțelepciunii (Weisheitslehre)” 194” p. 146].

În căutarea punctelor de plecare ale filozofiei sale, Fichte se îndreaptă către problema lui Kant a naturii experienței [vezi. 97, p. 51]. El consideră pe bună dreptate combinația dintre tendințele idealiste și materialiste din teoria cunoașterii a lui Kant ca fiind eclectism, dar el vede calea de a o depăși prin a scăpa de doctrina lucrurilor în sine. Materialismul pentru Fichge, care este sub iluzia că tocmai învățăturile corespunzătoare materialismului vor duce inevitabil la fatalism și vor împiedica activitatea și libertatea omului, este un „dogmatism” nociv [vezi. 92, p. 416, 421-424, 486, 497]. Prin urmare, el se autoproclamă un susținător deschis al idealismului complet și, în plus, subiectiv și activist, într-o lovitură pentru a se ocupa de dualismul lui Kant.

Idealismul subiectiv al lui Fichte diferă de idealismul lui Berkeley în mai multe moduri. La Berkeley, subiectul uman era în general pasiv și juca rolul unui receptor al senzațiilor puse în el de Dumnezeu, care se opune oricărui „eu” uman, în timp ce la Fichte fiecare subiect are în principiu o activitate inepuizabilă, care este o continuare directă a forță spirituală universală.La Berkeley, subiectul este separat de ființa cvasi-obiectivă, Fichte speră că va fi capabil să arate trecerea de la subiect la obiect și să găsească în toate lucrurile rezultatele fermentației creatoare a „Eului”. Adevărat, în „Destinația omului” a lui Fichte motivul se strecoară prin faptul că tot ceea ce nu este eu este iluzoriu. În restul scrierilor sale, el este convins de realitatea obiectivă completă a lumii sensibile. Pe de altă parte, spre deosebire de Hegel, Fichte evită identificarea completă a structurii categoriale a filozofiei sale cu structura realității: aceasta din urmă își găsește întotdeauna doar o reflectare aproximativă în gândirea filosofului,

ființa nu este identică cu cunoașterea despre ființă [vezi. 210, S. 100-101].

Ideile activiste ale lui Fichte au nu numai motive epistemologice care se întorc la teza despre activitatea cognitivă și practică a subiectului. Există și motive de clasă socială, care au fost deja parțial discutate. Când Fichte proclamă: „Acționează! a acţiona! – de aceea existăm” [95, p. 132; cf. 93, p. 72], susținând că scopul înalt al oamenilor nu constă în contemplare și percepție, ci în acțiune și creativitate, atunci aceasta reflectă nu numai interesul său praxeologic personal, ci și poziția întregii clase. În condițiile în care mica burghezie germană, care nu avusese încă ocazia să devină mare, visa doar la lucruri mari, Fichte a îmbinat teoria și practica în gândirea filozofică. Într-una dintre scrisori , ots admite că a decis să-și schimbe conștiința tocmai pentru că nu este încă în măsură să schimbe situația care există în jurul său [vezi. 219, S. 69L În loc de o activitate practică extinsă, a înflorit doar gândul la asemenea. În prima teză despre Feuerbach, Marx scria: „... latura activă, spre deosebire de materialism, a fost dezvoltată de idealism, dar numai în mod abstract, întrucât idealismul, desigur, nu cunoaște activitatea reală, senzuală ca atare” [3]. , p. 105]. Aici vorbim în primul rând despre Fichte, care a contat în zadar pe coincidența mișcării idealiste a priori cu cea empirică a posteriori și speră că în acest fel va putea „introduce o persoană în realitate, și forțează realitatea să se deschidă”. (aufgehen) într-o persoană” [132, S. 137].

Așteptând tot ce este mai semnificativ de la filozofie, Fichte poseda un grad suficient de autocritică pentru a evalua construcțiile sale filozofice ca doar încercări mai mult sau mai puțin reușite de a reflecta dezvoltarea realității. În a patra lecție „Clar ca Soarele, mesaje. ." el scrie că știința științei nu se preface drept subiectul studiat. Nu este un adevăr absolut, ci doar relativ, iar dezvoltarea forței creatoare primordial real, despre care filosofia trebuie să formeze un concept, nu coincide tocmai cu procesul de dezvoltare a filozofiei în sine, în cadrul căruia se află. necesar pentru a găsi declarația sau judecata inițială corespunzătoare.

Pentru a formula această judecată (teză) inițială, Fichte își îndreaptă atenția asupra conținutului

definiția unui „eu” transcendental pur, adică fosta apercepție kantiană, luată în esența sa și, prin urmare, în sensul generalului care stă la baza tuturor conștiințelor umane individuale, definind proprietăți și structuri care sunt în mod egal inerente tuturor acestora. . Importanța noii analize pentru Fichte este determinată de intenția sa de a găsi prin aceasta principiul universal și, prin urmare, de a forma un subiect ontologic dintr-un subiect epistemologic. „Eul” transcendental va prelua atunci și funcțiile lucrului-în-sine

transcendent, determinând nu numai forma, ci și conținutul obiectelor. Rațiunea cunoaștere se va dovedi a fi în același timp și voința creatoare, rațiunea teoretică coincide cu cea practică. Subiectul lumii nu numai că va eficientiza fenomenele

Sursă intuiție intelectuală

bea, dar și să le creeze.

Având în vedere schimbări atât de semnificative în întregul sistem de concepte al kantianismului, Fichte trebuie să le definească într-un mod adecvat.

capacitatea cognitivă^ Puterea sa ar trebui să poată face față sarcinii maiestuoase de a indica principiul universal al lumii, care se va dovedi a fi „Iness (Ichheit), subiect-obiect” [99, p. 41]. O astfel de facultate este, în opinia filozofului, intuiție intelectuală non-senzuală (Anschauung) [cf. 92, p. 452, 517]. Se dovedește a fi „percepția modului de acțiune al minții în general, construindu-se direct ca atare și surprinsă deodată de o singură privire” [99, p. 52]. Dintr -un lanţ neîntrerupt de astfel de contemplaţii intuitive descrise secvenţial, ar trebui să se formeze învăţătura ştiinţifică.

în general.

Ce înseamnă Fichte? Nu un fel de salt supranatural de la subiect în lumea lucrurilor în sine, ci, dimpotrivă, o examinare introspectivă de către acesta a propriei sale activități, în care subiectul este angajat, „nesocotind complet percepția” [ibid, p. 34]. În fața noastră se află una dintre primele variante ale reducerii fenomenologice: subiectul din ea este „complet distras” [ibid., p. 31] și din gradele superioare de conștiință, și din caracteristicile individuale ale conținutului său. Rezultatul acestei autoaprofundări este realizarea activității interioare directe a spiritului. Intuiția în sine este o activitate, la fel și rezultatul pe care îl înțelege. În raport cu cea mai înaltă putere asupra oamenilor şi

În realitate, aceasta înseamnă că intelectual: activitatea literalmente creează, creează lumea. În raport cu oamenii, acest lucru ar trebui înțeles alegoric. Identificarea intuiției cu activitatea este postulatul inițial fundamental al sistemului filozofic al lui Fichte, iar el l-a numit „faptă – acțiune (That-hundlung)” [vezi. 92, p. 67]. Acest termen poate fi tradus și ca „produs-act” Aceasta este o activitate mentală care este „absolută și eficientă (tãtíg) și, în plus, numai eficientă (activ) și nu pasivă (pasiv)” [97, p. 42].

Analiza fenomenologică ulterioară caracterizează acest postulat ca o fixare a efortului volitiv al spiritului. Această idee l-a interesat ulterior pe Schopenhauer, care a susținut, după Fichte, că, în afară de Voință, orice altceva este doar un fenomen [vezi. 93, p. 115]. Dar pentru Fichte, reducerea este baza pentru caracterizarea / orice conștiință individuală, empirică, ca un „eu”, în care există ceva din

„eu” universal, supraempiric.Activitatea voinței gânditoare se reflectă în sine în mod repetat și la nesfârșit, constituind conștiința de sine a „Eului” ca activitate pură, iar din acesta din urmă reiese „Eul”, care precede orice act de obiectivare a gândirii în mod transcendental. Marx a criticat această construcție a conștiinței de sine, observând că, deoarece o persoană „se naște fără o oglindă în mâini și nu un filozof fichtean: „Eu sunt eu”, atunci o persoană se uită mai întâi, ca într-o oglindă, într-o altă persoană”. [1, v. 23, p. . 62] - într-o persoană materială cu care are de-a face în procesul practicii socio-istorice

Fichte, construind „Eul”, încearcă să-l dezvăluie nu ca ceva ce era ascuns anterior „în spatele” conștiinței, ci ca însăși esența conștiinței și nu ca un fel de lucru, ci ca o acțiune. Fichte folosește motivul leibnizian al identificării spiritualității cu o activitate în creștere treptat, dar schimbă accentul: pentru el, activitatea nu este derivată din substanțialitate, * ci invers. Prin urmare, el caută nu faptele inițiale, ci actele inițiale ale „Forței Unice și Comune” [98, p. 109]. Intuiția intelectuală este manifestarea acestei puteri.

Recunoscând, spre deosebire de Kant, intuiția intelectuală, Fichte o apropie oarecum de activitatea rațională, dar, ca și Kant, el neagă posibilitatea

Biblioteca „Runivers”

pătrunderea intuitivă în lumea cealaltă (pentru Kant această lume este de necunoscut, pentru Fichte nu există). Până în 1804, Fichte a considerat intuiția, așa cum notează Asmus, principala metodă de înțelegere a adevărului, în timp ce în edițiile ulterioare ale Predarii Științei, el transferă centrul de greutate la cunoașterea deductivă mediată [vezi. 14, p. 66]. El continuă să recunoască rolul intuiției și chiar caracterizează predarea științei ca un sistem logic de contemplații intuitive, dar aceste contemplații în sine încep să fie interpretate de el într-un mod din ce în ce mai logic, se abordează în forma și conținutul lor cu concepte. , pe când înainte s-au împotrivit lor și s-au ridicat deasupra lor. Așa se conturează evoluția lui Fichte către panlogism.

Ontologizarea intuiției intelectuale a avut loc deja în Fichte timpurie, iar interpretarea lui despre „eu” uman este, desigur, mai profundă decât, să zicem, reducerea lui Hume la un set de percepții, dar nu este mai puțin eronată. Acolo unde, pentru cercetătorul materialist, problema abia la început, Hume și Fichte își postulează soluțiile idealiste, care în ambele cazuri presupun probleme de nerezolvat. Înaintea lui Fichte plutește fantoma solipsismului și, pentru a scăpa de ea, încearcă să separe cât mai clar conținutul „eu-ului” absolut și universal de ceea ce este diferit și chiar același care este în conținutul individual. „Eu”, adică de la subiecți umani.

În prima ediție a Învățăturilor științei (1794), această separare nu se observă cu greu: „Eul” absolut și universal nu diferă, poate, în niciun fel de „Eul” empiric, pe care el, Fichte, l-a considerat aici într-un mod complet neempiric. În prelegerile de iarnă din 1810-1811. diferența

este subliniată în toate modurile posibile: „Eul” finit empiric sunt produsele „Eului” infinit universal - Numai acest „Eu” cu majusculă este absolut și nelimitat, este activitate suprasensibilă pură, activitate-voință, cauza de sine, străduindu-se pentru conștiința de sine completă și libertate [cm. 92, p. 122, 240, 251, 278, 456].

Lumea „eu” a lui Fichte este mistică. Folosind expresia lui Marx, se poate spune că este un spirit metafizic inversat și divorțat de natură și societate, care, după cum notează Lenin, „nu are o tranziție a unui lucru în sine... la un fenomen” [5, v. 29, p. 103]. Pe de altă parte, „este imposibil să începi filosofia de la „eu”. Fără „mișcare obiectivă”

[gam, p. 93]. În lumina celor spuse, învățătura lui Fichte despre știință se dovedește a fi nu numai o fenomenologie a conștiinței care progresează prin reflecția asupra propriilor acte, ci și o metafizică idealistă a unei persuasiuni voluntariste. Realitatea cvasi-obiectivă se formează în ea din ceea ce super-subiectul pur își imaginează intuitiv și generează astfel prin activitatea sa. Această activitate este îndreptată către propria sa sursă, astfel încât suprasubiectul se transformă în subiect-obiect. Dacă subiectul transcendental activ al lui Kant este pasiv în sensul că el este forțat să se ocupe de problema experienței care i se dă, atunci „eu” creator activ al lui Fichte este pasiv în sensul că nu este capabil să creeze lumea altfel decât influenţându-se pe sine. În cuptorul conceptului de „eu” cu majusculă, Fichte a topit nu numai apercepția transcendentală a lui Kant, ci și puterea sa creatoare de imaginație și voință practică. Ca urmare, solipsismul epistemologic s-a dovedit a fi transformat în solipsism cosmic, rămânând totuși solipsism.

Cum construiește Fichte cele Trei Principii ale solipsismului „Eului”? Prin mijloace și dialectica lor j r "

trei judecăți fundamentale, care împreună exprimă interpretarea sa asupra apercepției transcendentale.

Prima dintre aceste judecăți este: „Eul” universal se afirmă pe sine (setzt sich). Astfel, se realizează postulatul faptei-acțiuni: „Eu” se creează pe sine, iar aceasta nu este un fel de stare permanentă, ci un act puternic cauzat de un start-împingere special [vezi. 92, p. 186, 203, 313], în care se poate vedea o rămășiță a afinării lui Kant a fenomenelor de lucrul în sine. Pe plan ontologic, avem o causa cui idealistă. Dacă notoriul „impuls” fichtean este înțeles logic (a se afirma înseamnă a fundamenta rațional), atunci în primul principiu al lui Fichte, raționalismul lui Descartes este reînviat cu dovezile sale ontologice: , adică se presupune că... I = I; Eu sunt eu” [ibid., p. 70]. Dacă interpretăm formula „Eu mă fac” [93, p. 26] din punct de vedere psihologic, în sensul sublimării intuitive a conștiinței, atunci se va dovedi ceva de genul proiecției lui Sartre asupra existenței umane. Aici, însă, vom merge cu mult înaintea lui Fichte.

Dar el atribuie de fapt principiilor sale un sens mai degrabă intuitiv decât discursiv.

„Eul” nu poate fi mulțumit de primul principiu: οίκο tinde <spre autodeterminare, iar acest lucru este imposibil altfel doar prin mijlocirea altuia, adică a ceea ce este diferit de „eu”. Dar acest altul nu poate fi creat decât prin el însuși, de către subiect, care deci se determină prin el însuși, dar transformat de el în altul. Faptul real al interacțiunii dintre subiect și obiect dobândește în Fichte o formă mistificată a celui de-al doilea principiu: „eu” se opune „non-eu”. În esență, există o „înstrăinare (Ent-ãussern)” a „ine-eu” de la „eu” [cf. 92, p. 142], exprimând o soluție idealistă la întrebarea fundamentală a filosofiei [vezi acolo, p. 102, 396] și anticipându-l pe Hegel.

Deci, există două principii fundamentale - teza și antiteza. Al treilea principiu joacă rolul de sinteză și le aduce pe primele două la unitate. Spune: conștiința pune și unește în sine „eu” și „nu-eu” [vezi. ars acolo

Cu.   90, 201]. Aceste două procese înseamnă atât cunoaștere, cât și acțiune reală, pentru că „eu” este conștient de acțiunea sa doar în măsura în care se reflectă în „nu-eu” ca produs al său, iar Fichte explică structura internă a acestor două procese astfel: „Eu” și „nu-Eu” în procesul de confruntare se înlocuiesc parțial unul pe celălalt,

adică   , efectuează o limitare reciprocă, ceea ce înseamnă un fel de „diviziune” calitativă [vezi. 92, p. 85, 87, 229]. Ca urmare, apare o unitate a contrariilor, iar aceasta este în special în concordanță cu formularea în care Fichte pune uneori al treilea principiu: în „Eu”, „eu” și „nu-eu” divizibili se opun, dar deja ca limitat, „separat”. Astfel, există o mișcare de la dialectica negativă a lui Kant la dialectica pozitivă, de sinteză, primul teoretician al căruia a fost Fichte.

Dar mecanismul de realizare a sintezei este departe de a fi dialectic. „Eu” și „nu-eu” nu trec reciproc unul în celălalt, ci doar se opun, se reflectă unul în celălalt și chiar se echilibrează reciproc [vezi. 92, p. 264, 266]. Activitatea „Eului” este generarea, dar și „fixarea contrariilor” [ibid., p. 181]. Rezolvarea contradicției dintre ele se realizează printr-o simplă unificare, iar în alte cazuri Fichte propune „să se deplaseze în mijlocirea

legături între contrarii” [ibid., p. 121 cf. Cu. 322]. Chiar și această terminologie pur cantitativă vorbește despre imperfecțiunea teoriei de sinteză a lui Fichte. Părțile contradicției sunt imobile pentru el, formează, strict vorbind, o stare de un fel de dialectică încătușată, adică antitetice [ibid, p. 79, 317, 320]. Nu este de mirare că al treilea principiu, strict vorbind, nu este un produs al dezvoltării din

primele două, nu rezultă din ele, nu se deduce. Fichte fie se referă la puterea imaginației productive, fie declară că o deducție pur teoretică este în general imposibilă aici. El are în vedere deducția formal-logică și nici măcar nu atinge așa-numita deducție dialectică (în sensul unei treceri la o nouă calitativ, ci „proprie"): în opinia sa, contrariile „nu au nimic în comun". unul cu altul" [ibid., Cu. 188], se „înlocuiesc" unul pe altul. Ca urmare a acestei contradicții la Fichte, de fapt, ei nu își găsesc soluția, ci doar merg mai departe, parcă împinși în viitor prin legături din ce în ce mai multe intermediare.

Dar germenul dialecticii profunde este evident în sistemul de trei principii al lui Fichte; el este prezent și în planul lui Fichte de a uni contrariile senzualului și raționalului, neconectate de Kant, în doctrina puterii productive a imaginației. Conștiința de sine are încă nevoie de opusul său, „nu-eu". „... Fără subiect nu există obiect, fără obiect nu există subiect" [92, p. 160]. Cu toate acestea, există o stare de „interacțiune liberă" [103, p. 123] „Eu" este activ și este și pasiv, este real și în același timp se dovedește a fi o sursă de negativitate. Numai prin autodistingere și autolimitare conștiința de sine devine distinctă și auto-identică. O plasă fină de relații dialectice pătrunde în microstructura lui „eu" și „nu-eu".

De fapt, „nu-eu" include o varietate de „eu" empiric – personalități, oameni și natură – „nu-eu", relația dintre care formează o contradicție subordonată și, în consecință, o alienare subordonată în cadrul antitezei principale. Pe de altă parte, „eu" cu literă mică nu sunt doar generați de activitatea „eu-ului" universal, ci chiar se dovedesc a fi direct implicat în ea, dacă acesta din urmă este interpretat ca mintea generică universală a omenirii (baza unei astfel de interpretări este Fichte Dahl). „Eul" nu se limitează numai prin „nu-eu", dar

și se delimitează în „eu" empiric. Desigur, aceste linii de dependență genetică sunt pur și simplu postulate, iar Fichte a subliniat doar în trecere prezența pașilor în procesul dezvoltării dialectice a „Eului", iar în fitozofia sa a istoriei acest proces aproape că nu este concretizat.

În cel de-al treilea dintre aceste principii, după cele spuse, se conturează nu una, ci două sinteze: în primul rând, „eu" empiric și natura „non-umană" a „non-euului" opus acestora și în al doilea rând. , universalul „eu" și perechea indicată de contrarii, care formează un subsistem „nu-eu". Apare o dialectică idealistă complexă a finitului și infinitului; principiul spiritual mondial al „Eului" cu activitatea sa infinită generează două produse finale - „Eu" și „nu-Eu", care în sine unesc finitul și infinitul și în ritmul pulsatoriu al interacțiunilor lor se corelează cu „eu" ca și cu cea mai înaltă, autolimitată și, în același timp, nemărginită realitate.

Antiteza I „nu eu, unde nu eu sunt „eu" empiric și Sinteza lui I eu și („eu" și „nu eu")] „nu eu" ca natură

U HG (eu și „eu”) și „nu-eu”]

Schema 6 Structura dialectică a celui de-al doilea și al treilea principiu al lui Fichte

Prima dintre cele două variante de sinteză a predominat în Fichte târziu, când eul a început să capete înfățișarea unui zeu.

Dialectica lui Fichte se desfășoară în deplină conformitate cu legile logicii formale și mai presus de toate legea contradicției (vezi 92, pp. 33, 83, 106, 126, 309, 484). deci afirmația sa că „nu o putem folosi” {ibid. . , p. 486], iese din structura generală a gândurilor sale De regulă, el aderă la principiul că „în Sine nu poate exista nimic opus în același timp” [ibid., p. 309], contrarii. se neagă reciproc în sensuri diferite [vezi 145, Bd I, S. 130, 132, 135, 144], adică într-un mod diferit, ceea ce înseamnă că teza și antiteza, unite prin al treilea principiu, sunt combinate logic destul de corect

Aceasta nu înseamnă că dialectica lui Fichte se reduce la rafinarea conceptelor prin intermediul logicii formale, ci este mișcarea gândirii de la un postulat la altul, auto-mișcare nouă, deși nu încă dialectică. Prin urmare, este greșit să credem, așa cum se scrie uneori, că Fichte își derivă cele trei principii fundamentale din legile logicii formale, ceea ce ar fi cu atât mai ciudat cu cât uneori el

vorbește despre activitatea rațională ca fiind o capacitate complet necreativă, inferioară, doar „de fixare” [vezi. 92, <p. 209]. De fapt, dimpotrivă, Fichte derivă legile logicii din trei principii. „Nu știința științei primește condiționarea și definirea din logică, ci logica din știința științei” [145, Bd. I, S. 68]. Fichte derivă, de asemenea, categorii filozofice din temelii. Dar ar fi greșit să înțelegem acest lucru ca și cum legile logicii formale și ale categoriilor ar fi un caz special al dialecticii lui Fichte. El a înțeles această problemă nu în termeni de metodă: categoriile și legile logice figurează în el ca expresii abstracte ale relațiilor ontologice, ajutând apoi la mai definită și mai clară formularea lor filozofică. Prin urmare, în prezentarea sistemului, ordinea dependențelor se dovedește a fi „inversată”: legile percepute teoretic ale logicii formale sunt derivate din trei principii, dar principiile în sine sunt considerate obținute din structura realității cu ajutorul structuri logice corespunzătoare acestei realităţi. Cu ajutorul lor, dar nu „de la” ei. Fichte evită eroarea Wolffiană a ontologizării absolute a logicii formale, deși formulează legile acesteia în modul Wolfian.

Mai exact, toate aceste deduceri arată așa. Fichte derivă legea identității (A este A) și categoria realității din primul principiu, și deci din faptul auto-așezării „Eului”; al doilea principiu, care indică unitatea contrariilor, ne permite să derivăm legea contradicției (A nu este-A) și categoria negației, iar al treilea, reflectând o unitate și mai mare, corespunde legii rațiunii suficiente. și categoria limitării sau determinării (în alte versiuni ale Doctrinei Științei, al treilea principiu fundamental este legat de categoria causa sui, adică

substanță și uneori cantitate) [vezi. 92, p. 76, p. 82, 122]. Este important de remarcat că categoriile lui Fichte diferă de cele ale lui Kant nu numai prin compoziție, ci sint sintetizate nu din formă, ci din conținutul judecăților despre realitate și au o semnificație nu numai, ci și ontologică.

Cele trei principii ale lui Fichte în ansamblu au un conținut ontologic. Suprasubiectul substanțial „Eu” generează toate subiectele și obiectele. El este implicat în conștiința tuturor „Eului” empiric - personalități, dar el însuși, 7-537

judecăți despre epistemologic,

Din ontologie

la etică

Biblioteca „Runivers”

Strict vorbind, datorită infinitului ei, nu există o personalitate definită.Relații destul de reale strălucesc prin această mistificare idealistă.oamenii se creează pe ei înșiși Această din urmă împrejurare este subliniată de teza lui Fichte despre primatul rațiunii practice asupra teoreticului [vezi. 92, p. 102J, pe care o urmărește cu o forță incomparabil mai mare decât cea a lui Kant * mișcarea de la primul principiu la al treilea simbolizează dezvoltarea conștiinței pe calea nu numai a cunoașterii, ci și a activității istorice.

Această activitate însăși se dovedește a fi și un obiect de cunoaștere. „Eul” se creează pe sine, cunoscându-se, astfel încât să fie și activ și pasiv în același timp, nu numai din punct de vedere practic, ci și din punct de vedere epistemologic. „... Existența efectivă a Sinelui se bazează pe faptul absolut al introspecției directe, și anume introspecția cunoașterii” [98, p. 56]. Activitatea cognitivă a subiectului (eu și eu) în Fichte depășește semnificativ tot ceea ce a fost scris despre acest subiect de Kant * „eu” pur creează lucruri în procesul de contemplare, iar „eu” empiric par să le subordoneze lor. contemplații și idei, afirmându-se, căci „cunoașterea unui lucru curge din tine, constituind propria ta esență” [93, p. 56; cf. 92, p. 123, 150] Ulterior, Hegel a tras din aceasta concluziile necesare teoriei sale a cunoașterii.

Trecerea de la „eu” la „nu-eu” are loc la Fichte, la fel ca generarea cosmică a „nu-eu”, într-un mod necesar teleologic. Conștiința de sine are nevoie să genereze „nu-eu”, deoarece în inactivitate nu poate exista si poate fi afirmat. Numai prin conștientizarea deosebirii sale față de „nu-eu” devine „eu” însuși conștient de sine Fără un obiect neg și un subiect [92, p. 160] în individul „eu”. Dar pentru realizarea acestor potențialități este nevoie de un domeniu ca arenă pentru aplicarea forțelor spirituale.Relația teoretică și practică a spiritului cu lumea se contopesc într-o singură relație creatoare.

Dar dialectica relației dintre „eu” și „nu-eu” constă și în faptul că „nu-eu” nu trebuie doar generat, ci și depășit, pentru că nu vrea să fie un mijloc de „Eul” și îl contracarează.încercând să se afirme doar pe sine. Ideea lui Kant că nu există moralitate fără victorie asupra înclinației senzuale ca sursă de „legalitate” este transformată de Fichte în poziția conform căreia fără victoria asupra „nu-eu” ca obstacol în calea îndeplinirii datoriei, nu există autoafirmare. a subiectului. Se păstrează interpretarea etică a practicii, dar dacă pentru Kant toată practica a constat doar în acțiuni evaluate moral, atunci pentru Fichte toate acțiunile oamenilor, activitatea lor în ansamblu este interpretată ca practică morală.Eu, adică între om și natură. . După cum remarcă AP Gaidenko, mai mult decât Kant, Fichte dezvăluie o atitudine „protestantă” față de lumea senzorial-naturală.

Deducerea foarte practică de la „eu” la „nu eu” are un caracter moral în Fichte. Lumea senzorială este derivată din conceptul de lume morală [vezi 93, p. 83]. Imperativul categoric al lui Kant trebuie să dobândească și un sens ontologic [cf. 92, p. 238] Iar sensul, dacă folosim termenii lui Kant, nu este perj laivy, ci constitutiv: conform idealismului lui Fichte, întreaga lume naturală „există doar în conștiința „Eului”, dar cu adevărat și obiectiv. oamenii despre lucruri în conștiință diferă, desigur, de ei înșiși lucruri, în măsura în care există lucruri care nu sunt cunoscute cutare sau cutare dat „Eu” empiric, dar, în ultimă analiză, ființa atât a „Eului”, cât și a lucrurilor se întoarce înapoi. la „eu” supraempiric, absolut.

Pentru o practică semnificativă din punct de vedere moral, este important să obținem un răspuns precis la întrebarea dacă lumea exterioară există numai în mintea tuturor „Eului” empiric sau, în general, independent de ei? Nu există o claritate totală în raționamentul lui Fichte, dar, se pare, el s-a înclinat către a doua soluție: dacă în 1800 a scris aproape într-un spirit Berkeley că „conștiința unui lucru din afara noastră nu este cu siguranță nimic altceva decât produsul propriului nostru. capacitatea de a reprezenta ” [93, p. 64], apoi zece ani mai târziu ajunge la concluzia că „nu individul ca atare contemplă obiectele lumii materiale, ci Viața Unică le contemplă” [98, p. 64; cf. Cu. 19, 44, 72, 92]. Aceasta este mai aproape de idealismul obiectiv, dar din cadrul idealismului subiectiv

Biblioteca „Runivers”

Fichte nu concluzionează până la capăt, întrucât lumea materială rămâne în statutul anterior de experiență contemplativă a unui subiect, chiar dacă există obiectiv, ei creează lumea prin imaginație, ci prin ridicarea abilităților cognitive la activitatea intelectual-intuitivă. a „Eului” absolut ca cauză a lor [vezi 92, p. 453], șterge diferența calitativă dintre acțiunea acestor abilități și obiectele aplicării lor - la urma urmei, după Fichte, ambele sunt esența imaginației „eu”-ului.

În principiu, Fichte face o mică distincție între activitatea cognitivă și cea creativă; ambele dobândesc un caracter moral de la el. Aspirația, care este plină de „eu”, se transformă într-o atracție față de realitate și într-o curiozitate cognitivă și într-o sete de creativitate și într-o atracție morală și într-o pasiune generală

pentru activitate, impregnată de auto-victoriu. afirmare. Pentru un astfel de scop, obstacolele trebuie depășite, iar ele sunt concentrate în conceptul de natură, „nu-sine”. Dacă pentru Kant subiectul a „creat” natura în sensul că, în interesul cunoașterii, el a construit-o din materialul experienței, atunci pentru Fichte subiectul superior creează natura literal, dar de dragul creării unui mijloc cosmic de auto-ealitate morală. realizarea prin comportamentul personalităţilor empirice. Morala se realizează prin activitate creatoare – pentru oameni, repetăm, ea constă nu în crearea literală a lumii de către ei, ci în influența lor activă asupra acestei lumi. Avem impresia că Fichte consideră literalmente orice activitate „morală” Acest lucru nu este în întregime adevărat, dar el este convins că motivele și stimulentele emoționale și morale înțelese corect sau incorect stau la baza oricărei activități. El este, de asemenea, convins că dualismul etic al lui Kant. , ruperea unei persoane în senzorial - „legal” și rațional „moral”, trebuie depășită prin ridicarea pulsiunilor senzuale în sine la nivelul datoriei. Dacă Kant l-a condus pe omul senzual (sinnlichen) la moralitate prin sentimente estetice (Sinne), și mai ales prin ceva mult mai înalt decât bucuria de frumos, sentimentul

1 De exemplu <■ mos contemplaţia este ea însăşi spaţiu” [93, p. 56J

sublimul, apoi Fichte, ca căi către același scop, indică dorința de activitate cognitivă și în special de activitate practică reală.

Etica lui Fichte a fost dezvoltată de el în „Si-

Etica acțiunii în cadrul doctrinelor moralității .. ”și libertatea (1798) și într-o serie de lucrări privind numirea unei persoane și a unui om de știință ca persoană adevărată În clarificarea acestei numiri, el a văzut sarcina fundamentală a filosofiei ca ştiinţă a omului în general

Aspectul specific al eticii lui Fichte este vizibil în doctrina sa despre imperativul categoric al moralei, pe care el a interpretat-o ca o intuiție intelectuală a dorinței de activitate și libertate.

Ce este omul după Fichte? Este un produs organizat al naturii. Filosoful indică prezența „puterii creatoare în natura organică.. tranziție constantă la alte forme” [62, p. 120-121]. Natura a pus impulsurile puterii ei în om, iar în sistemul lor există atât pasiuni inferioare, cât și mai înalte, precum și necesitate și libertate; dintr-o parte a acestor contrarii la cealaltă are loc o trecere, determinată de faptul că diferența dintre ele este de natură externă și decurge doar din prezența a două puncte de vedere diferite asupra aceleiași stări.

Omul în întregime nu este doar un obiect, ci și un subiect.Totuși, chiar și ca obiect, el nu este pasiv, astfel încât nevoile, de exemplu, nu „intră” într-o persoană din exterior, ci sunt direcționate de la el către obiecte exterioare.De aceea, ar fi mai corect să considerăm o persoană nu ca o combinație obiectiv și subiectiv, ci ca subiect și

obiect în identitatea lor [vezi 93, p. 52].De aceea, necesitatea obiectivă, realizată de om ca auto- determinarea, se transformă în libertate subiectivă.Dar această poziţie, apropiată de spinozism, nu este suficientă pentru Fichte.independenţa poate şi trebuie atinsă doar printr-o lungă succesiune de acte umane.

Acestea sunt acte morale, şi sunt dirijate de imperativul categoric, care, potrivit lui Fichte, este capabil să exercite o nouă influenţă asupra întregii lumi a lucrurilor. El dă mai multe formulări diferite ale imperativului categoric, unite printr-un singur plan. Le enumerăm: (1)”. .nu fi niciodată în relație cu definițiile tale ale voinței în contradicție cu tine însuți” [95, p. 95], adică să te consideri pe tine și acțiunile tale ca pe un scop; (2) „voce

conștiință, poruncă: aici limitează-ți libertatea, aici recunoașteți și onorați scopurile altora” [93, p. 81], adică tratează toate „Eurile” empirice ca ființe existente pentru ei înșiși și nu le încalcă libertatea; (3) fii activ, căci voința ta este un berbec care învinge rezistența non-sului, iar acțiunile active, care contribuie la atingerea libertății, sunt acte morale, adică activitatea în sine este bună [vezi. 163, S. 151]; (4) „Trebuie să devii liber! Îndepliniți această misiune a voastră!” [145, Bd. IV, S 150], căci numai „eu” liber devine o adevărată personalitate, implicată în „eu”. Interpretarea lui Fichte a imperativului categoric ca o cerință (5) de a acționa întotdeauna în conformitate cu convingerile interioare are aceeași implicație. Așadar, străduiește-te pentru libertate și, mai mult, în așa fel încât voința ta pentru aceasta să devină legea comportamentului universal: la urma urmei, libertatea este moralitatea însăși, și nu numai condiția ei. Aceasta este formula finală a imperativului categoric al lui Fichte, conturată într-o lucrare timpurie despre Revoluția Franceză și reînviind starea de spirit iubitoare de libertate a lui Rousseau. Filosofia mea, a spus Fichte de mai multe ori, este doctrina libertății. Nu există limite pentru dezvoltarea libertății „Eului”, și doar aspirația altor „Eu” în aceeași direcție îi conferă limite firești.

Cu toate acestea, în raport cu legile dictate de imperativul categoric al lui Fichte, apare o ambiguitate: care este conținutul lor moral real? Tendința generală a raționamentului său este că egoismul personal al oricărui „eu” trebuie să coincidă cu scopurile rasei umane, atunci egoismul va servi moralității, va deveni rezonabil, iar necesitatea va promova libertatea, adică activitatea de sine. independența (Selbstándigkeit) și independența tuturor oamenilor. Democrația pasionată strălucește prin formularea abstractă a întrebării, moștenită în formă de la Kant. Apelul lui Fichte pentru o luptă de eliberare nu are nimic de-a face cu propaganda oricărei activități în numele activității în sine, a distrugerii generale sau a rebeliunii oarbe. Fichte vrea o activitate anti-autoritară, dar nu fără lege (în sensul dezbrăvirii interne), ci eroic bună. Și un plus esențial: Fichte are aici un punct de vedere istoric. Atingerea libertății este posibilă numai în cadrul istoriei, ale cărei etape diferite corespund

diferitelor niveluri atât ale înțelegerii libertății, cât și ale realizării ei. Numai să

libertatea este redusă la o necesitate recunoscută numai pentru individ, dar nu pentru rasa în curs de dezvoltare istoric.

Mișcarea spre libertate, fiind un proces activ, necesită eliberarea de dependența exterioară, depășirea acesteia și, prin urmare, lupta deja indicată și ritmic continuă a „eu-ului” împotriva „non-eu-ului”. „Nu-Eu”, adică natura în sensul restricției care împiedică „Eu”, se dovedește a fi o condiție necesară pentru progresul moral al întregului „Eu” „Construit de gândirea absolută” [98, p. 67] mediul natural al oamenilor trebuie să fie cucerit de ei. Calea istorică a stăpânirii naturii materiale este un proces mondial de creștere asemănătoare unui salt al culturii etice a omenirii. Dar lumea lucrurilor corporale nu este singurul conținut al „nu-eu”, acesta include „tot ce este nerezonabil”, adică răul, cruzimea, opresiunea, persecuția religioasă și politică etc. Depășirea treptată a acestor obstacole pe calea omenirii la libertate înseamnă că „senzualitatea trebuie cultivată” [95g p. 65]. Dacă datoria fără sentiment este o datorie obositoare, atunci simțirea fără datorie este un impuls orb și nepoliticos. Legătura datoriei cu sentimentul are loc tocmai datorită culturii. Astfel, în cursul dezvoltării civilizației sociale, „eu” trebuie să câștige atât natura în general, cât și propria sa bază naturală.

Ca urmare, va dispărea distincția dintre acțiunile „legale” și „morale”, vor fi identificate rațiunea și sentimentul, datoria și dorința, teorie și practică. „Voința este punctul în care intelectul și contemplația sau realitatea sunt strâns împletite”’[94, p. 146] și apoi coincid. Acest final ideal îl trimite pe Fichte la viitorul infinit de îndepărtat, iar acest final este ambiguu. Pe de o parte, cu îndepărtarea sa extremă de noi, el se concentrează pe ridicarea în mare măsură atât deasupra interpretării ascetice a principiului datoriei, cât și deasupra utilitarismului îngust: morala și fericirea constau în mișcarea fără margini „prin” „nu- Eu” înainte, din ce în ce mai departe și mai departe pe calea libertății. Pe de altă parte, idealismul acestei concepții, care reduce toată activitatea umană la spiritual și dizolvă pur postulat nevoia de libertate, transformă rațiunea practică, primatul despre care a vorbit mult și cu pasiune Fichte, în reversul rațiunii teoretice. , iar dacă op, Fichte, reduce gândirea la acțiune, care este și reducere

conduce acţiunea la întoarcerea gândirii la sine. Acesta a fost drumul către Hegel.

Premisa concepției hegeliene despre filozofia istoriei, a devenit0 și o dobândire remarcabilă de drepturi și afirmă ȚCHHe Fichte β părerile sale asupra necesarului. mersul și libertatea — istoricismul său în

legătură cu teza priorității principiului generic asupra individului. Numai prin dezvoltarea generică a unei multitudini de „eu” empiric, prin urcarea pe treptele pictate în tonuri etice ale stărilor socio-istorice ale artei, „eroismul” dreptului, științei și religiei, este „eu” absolut capabil. pentru a atinge plenitudinea autoexprimării. Destul de ciudat, notează V. F. Asmus, în Fichte individul este mai subordonat genului în dezvoltarea sa decât în Kant [vezi. 15, p. 35]. Care sunt conceptele specifice ale lui Fichte despre istorie, stat și drept?

Filosofia istoriei a lui Fichte este pătrunsă de o teleologie idealistă. „Eul” liber absolut nu este doar sursa și punctul de plecare al dezvoltării istorice, ci și criteriul și scopul său, plutind undeva la o distanță neobișnuit de îndepărtată. Istoria este un proces în creștere și în perspectivă de cultivare a rațiunii practice și teoretice și are un caracter generic, deși are loc prin îmbunătățirea conștiinței indivizilor. Fichte aproape că îndumnezeiește rasa umană, echivalând spiritul ei cu „eu” absolut într-o tendință și, în acest fel, creează un precedent convenabil pentru Feuerbach și Kant. Întrucât ascensiunea treptată a „Eului” empiric la libertate are loc prin depășirea din ce în ce mai multe obstacole noi pe care „Eul” și le pune în sine, rezultă că „captivitatea și legarea în sine nu pot fi produse decât prin ea însăși, libertatea” [98, p. 9] Aceasta este o presupunere mistificată despre rolul practicii în istorie, deoarece în Fichte necesitatea de a conduce la libertate însăși crește din libertatea inconștientă a practicii timpurii a „Eului”.

Libertatea este procesul istoric de rezolvare a contradicțiilor dintre sine și non-sine. În locul decalajului lui Kant între libertate și natură, Fichte presupune dezvoltarea libertății într-o „a doua natură” creată de oameni, care se acumulează în cursul istoriei și este depășită de ei în ea. Creșterea libertății merge mână în mână cu creșterea cunoașterii: „...cunoașterea în forma și esența sa interioară este ființa libertății” [ibid., p. 8]. Zna

cunoașterea, libertatea și morala coincid. Fichte se alătură convingerii iluminatoare în misiunea eliberatoare și înnobilatoare a cunoașterii, care îndreaptă societatea către o stare de egalitate deplină și consimțământ unanim al membrilor săi, care și-au dezvoltat toate abilitățile și s-au impregnat de înțelepciune [vezi. 95, p. 81, 88, 93]. Pentru o persoană din societate, „îmbunătățirea la infinit este destinația sa” [ibid., p. 67]. În mod ciudat, în Fichte, cunoașterea joacă un rol mai mare în acest proces istoric decât în Kant.

Potrivit lui Fichte, condiția externă pentru realizarea scopurilor morale ale istoriei este legea și statul. Opiniile asupra acestor întrebări sunt expuse în Fundamentals of Natural Law... (1796).

Referindu-se la considerația metafizică că multiplicitatea „eu” care se deosebesc unul de celălalt este o condiție necesară pentru conștiința de sine, astfel încât să ia naștere în mod necesar un sistem de ființe

raționale (un subiect non-sistemic nu este posibil), Fichte susține că o persoană nu poate exista decât ca fiinţă socială.[cm. 93, p. 129, 95, p. 75J, și, prin urmare, are nevoie de drept ca modalitate de a-și reglementa relațiile cu ceilalți membri ai societății.În consecință, oamenii au avut întotdeauna statul ca subiect social.

Fichte neagă existența atât a stărilor sociale naturale ale oamenilor, cât și a celor prestatale. Dar statul este doar un serviciu, și deci o instituție temporară. Aceasta este doar o condiție, un mijloc de progres moral al „Eului” empiric, un instrument non-clasic care a apărut teleologic și este în curs de îmbunătățire pentru a asigura securitatea socială, organizarea producției, știința, educația și educarea oamenilor în spirit. de respect reciproc pentru drepturi, și nu un scop în sine. Oamenii au dreptul permanent de a controla activitățile guvernului. Statul, de fapt, este un rău necesar și va deveni de prisos când oamenii se dezvoltă suficient moral Foarte curând, după „miriade de ani”, dar morala va înlocui statul: statul, legea și biserica. Toate popoarele asuprite vor fi eliberate până în acel moment, toate națiunile și toți cetățenii din cadrul fiecărei societăți vor deveni egali, masele vor înceta să mai fie sclavii „grupurilor sociale mici” [93, p. 90; cf. 95, p. 88], iar războaiele, așa cum scrie Fichte într-o recenzie a lucrării lui Kant „Spre pacea perpetuă”, își vor pierde sensul și vor înceta.

Biblioteca „Runivers”

Scopul activității guvernamentale va fi crearea condițiilor în care orice guvern va fi redundant. Numai atunci va apărea o „stare naturală” cu adevărat a unei persoane, corespunzătoare naturii și scopului său actual [vezi. 95, p. 128].

Acestea sunt visele lui Fichte despre viitorul îndepărtat. „În vremurile moderne, spiritul meu este înghesuit” [93, p. 87], admite el. Între timp, oferă un program minim, mai ales modest în ultimul deceniu al vieții. Se opune despotismului, dar nu cere democrație completă pentru Germania, mulțumindu-se cu ceva de genul unei monarhii constituționale. Cu toate acestea, Fihiye nu și-a formulat nicăieri convingerile politice, referindu-se destul de clar la faptul că alegerea formei de guvernare nu este treaba filosofilor. Dar să ne amintim că nu și-a renunțat niciodată la convingerea, exprimată în tinerețe, de dreptul natural al popoarelor la revoluție, dictatura iacobinilor din vremea lui nu l-a înspăimântat deloc, iar ulterior nu a apreciat-o niciodată negativ.

În mijlocul războaielor napoleoniene, Fichte a scris o utopie socială pentru viitorul apropiat, Statul comercial închis (1800), dedicând-o ministrului de finanțe prusac. Această operă poartă amprenta situației politice în care a apărut, iar iluziile mic-burgheze sunt amestecate în ea atât cu supraviețuiri feudale de stat, cât și cu idealuri surprinzător de avansate.

organizații profesionale de „producători” de crudități. materiale, prelucrarea acestor materii prime, prelucrarea acestor materii prime, „stăpâni” în organizații profesionale lipsite de privilegii de clasă.

(Künstler)”, comercianți și militari1. Fichte consideră că proprietatea privată este o condiție indispensabilă pentru cultură și, prin urmare, statul nu ar trebui să-și limiteze posesiunea de către fiecare dintre cetățeni și să o protejeze. Pornind de la ideea unei diviziuni a muncii organizate de sus la scară națională, Fichte își propune să creeze un plan eco-

1 În 1794, Fichte a prezentat ideea de voluntariat! și alegerea cetățenilor din clasa lor [vezi. 95, p. 92], dar acum consideră că statul nu poate lăsa acest proces să-și urmeze cursul și ar trebui să intervină în el.

yomiku Cu un drept garantat la muncă și la educație și un monopol de stat al comerțului exterior. La aceasta se adaugă dorința ca statul, în interesul independenței sale depline, să se facă fără relații economice și financiare externe, acesta „trebuie, în primul rând toate, s-au închis de comerțul exterior” [91, . 130] Ideea lui Fichte despre independența statului se transformă în principiul autarhiei și al izolării naționale după ce națiunea a avansat „spre granițele sale naturale” [ibid., p. 161]

„Statul de tranzacționare închis” a provocat cele mai contradictorii opinii atunci și după aceea. Unii au văzut în acest eseu o imitație a politicii economice a lui Robespierre [vezi 133, S 44, 82], alții au pus-o pe seama numărului de lucrări fiziocrate și protecționiste, alții au găsit în el doar o dorință dictată de motive pur politice de a asigura independența Prusiei față de acțiunile economice ale lui Napoleon, al patrulea - programe} de transformări socialiste și a cincea anticipare a fascismului [vezi 136, Voi VII, p. 74]. În realitate, utopia lui Fichte a fost expresia iluziilor sale idealiste despre consecințele lichidării feudalismului pe continentul european și speranțele sale naive de a subordona dezvoltarea industriei capitaliste care se desfășoară aici controlului rațiunii Această utopie a fost contrară tendințelor reale de dezvoltare a capitalismului, care a dus nu la suprimarea, ci , dimpotrivă, la dezvoltarea diviziunii internaționale a muncii și a legăturilor economice mondiale.această utopie poartă pecetea unui filozof comun stagnarii relațiilor prusace și a prejudecăților naționaliste, sperând să-i vadă pe germani prin toate mijloacele în fruntea toate popoarele Pământului, dar și pecetea unei dorințe arzătoare pentru o lume stabilă și o oarecare simpatie pentru ideile socialiste ale lui Fichte

M Adler, K Vorländer și alți teoreticieni ai Internaționalei a II-a au scris o minciună, l-au creditat pe Fichte drept „socialist etic”, dar inima acestui remarcabil democrat a acceptat cu ușurință motto-ul „Cine nu muncește, nu mănâncă /> El a scris despre dreptul „săracilor” la fericire deplină și despre < proprietatea tuturor „și a dat cel mai hotărâtor sens cuvintelor sale adresate

tuturor cetăţenilor: „Nici măcar nu sunteţi proprietatea lui Dumnezeu, ci... el, împreună cu libertatea, şi-a înfipt adânc în pieptul vostru dumnezeiască dorinţă de a nu aparţine nimănui decât însuşi” [145, Bd. VI, S. 10]. Un ecou de simpatie pentru ideile socialiste se simte în prelegerea „Despre conceptul războiului adevărat” (1813). Dar toate acestea sunt mai degrabă ecouri vagi și neclare: Fichte scrie acum despre egal, când despre proprietate universală sau comună, „... vorbește abstract acum despre popor, când despre stat, când despre societate” [19, p. 99].

În „Discursuri către națiunea germană” (1807-1808), Fichte și-a îndemnat compatrioții să meargă în fruntea statelor unite ale Europei împotriva invadatorilor napoleonieni. Spre deosebire de războaiele „neadevărate” de cucerire, acesta va fi o eliberare, „războiul adevărat” prin care se află calea către pacea veșnică viitoare. Dar pentru a-și îndeplini cu succes misiunea justă, germanii trebuie să se unească într-un singur stat. În timp ce propagandă această idee patriotică și progresistă, filozoful în „Discursurile sale...” cade pe alocuri în exagerări naționaliste. Dar nu este adevărat că a fost un „șovin înnăscut”.

trece la religie Aproximativ din 1802-1803. în   lucrări filozofice şi sociologice

gânditor, apar motive de compromis cu forțele politice și ideologice dominante. „Pe măsură ce posibilitățile activității sociale ale lui Fichte s-au diminuat, filosofia sa a căpătat un caracter din ce în ce mai contemplativ” [19, p. 106], comparații abundente religioase pătrund în conceptele ei, iar speranțele pentru progresul necruțător al rasei umane sunt din ce în ce mai transferate undeva către „continuarea” vieții pământești în viața de apoi \ Poate că influența negativă asupra lui Fichte de la Schelling și Schleiermacher a jucat și ea un rol.

După cum am remarcat deja, în concepțiile sale despre religie, Fichte a plecat inițial de la poziția lui Kant, deși, desigur, nu din compromis și exprimând cu greu adevăratele convingeri ale autorului „Religia numai în limitele rațiunii”. nicio simpatie pentru creștinism. După ce a preluat dezvoltarea „Învățăturilor științifice”, el a încetat să se mai atingă

1 Cu toate acestea, această idee este deja prezentă, de exemplu, în lucrarea „Numirea omului” [vezi 93, p. 105, 129].

Biblioteca „Runivers”

Toate problemele lui Dumnezeu: „Eul” său pur este aproape la fel de departe de acest concept precum apercepția transcendentală a lui Kant. Adevărat, idealismul lui Fichte a „cultivat” treptat latura obiectiv-spirituală a „Eului”. Activitatea infinită a „Eului” a fost la început foarte misterioasă, un fel de lucru în sine, alungat din partea obiectului, dar iarăși. revenind la filozofie din partea subiectului. Și ea nu a dobândit imediat aspectul unei esențe divine; la urma urmei, „eu” absolut nu este conștiința de sine a unei personalități

superioare, iar într-un articol despre opiniile lui Forberg (1798), din cauza căruia Fichte a lăsat-o pe Jena cu notorietatea unui „fără zeu”, se spunea. că era absurd să considerăm lumea un produs al minții divine, întrucât lumea este un întreg care se auto-organiza, „pus” de activitatea spirituală mondială, dar nu de Dumnezeu. Adevărat, prin moștenire de la Kayuta, termenul „zeu” a rămas încă în rolul de simbol al unificării morale și al ordinii tuturor ființelor raționale.

În Destinul omului (1800), interpretarea morală a forței spirituale universale este apropiată de cea ontologică, iar „Eul” este caracterizat drept „Voința” eternă și „Viața creatoare”, în care se poate crede, dar care nu pot fi cunoscute la fel cum îi cunoaștem pe cei din jur.noi lucrurile. Expunerea științei din 1801 vorbește despre o „Ființă” absolută care se autocunoaște prin dezvoltarea cunoașterii în „eu” empiric — un concept apropiat viitorului hegelian, dar nu promite ridicarea „eu” în cunoașterea sa la nivelul absolutului, deși în lucrările anterioare de etică și drept, distanța dintre ele părea ștearsă, deoarece „eu” primea în ele caracterul conștiinței colective a omenirii. În Principalele trăsături ale epocii moderne (1805), apare o neîncredere anti-Iluminism în educație și încredere în credința religioasă [vezi. 96, p. 16, 76, 212]. Aceste motive sunt întărite în prelegerile Despre viața binecuvântată (1806). În Faptele conștiinței (1810—1811), în locul „eu-ului” pur, apar termenii „ființă absolută”, „viață ca Una”, „lumină” și „zeu” [98, p. 93, 97, 121] Idealismul lui Fichte și îndepărtarea de la fostul său „iacobinism” l-au adus în valul religiei. El caută acum o apropiere de dogmele creștinismului, și nu de panteism; solicită cunoașterea contemplativă a lui Dumnezeu și supunerea umilă față de Dumnezeu

1 În The System of Teachings on Morality (1798), termenul „absolut-λ” a fost folosit [vezi 103, p. 122]

Biblioteca „Runivers”

evoluţia sa în ciuda întăririi de

puterea divină pe care o ridică sus mai sus de oameni LCM 206]. Acum, pentru Fichte, binele nu mai coincide cu activitatea viguroasă, ci se ridică deasupra ei; înaintea moralității „sfânte”, autonomia voinței trebuie să se plece, iar fatalismul harului divin trebuie să subjugă libertatea.

Cu toate acestea, Fichte nu a venit cu un concept nou complet distinct. Rămâne neclar dacă conștiința oamenilor poate fi considerată tocmai modul în care „Dumnezeu” se cunoaște pe sine (aceasta ar fi calea către Hegel), dacă ființa absolută se dezvoltă sau este imobilă și are conștiință personală de sine? Uneori, însă, Fichte vorbește despre o superpersonalitate, plasând astfel, ca un adevărat teist, „o forță creatoare într-un ordin superior” [98, p. 62]. Fichte însuși nu și-a separat niciodată brusc lucrările sale ulterioare de știința științei și a rămas un idealist subiectiv în interpretarea materiei, dar

opiniile despre religie la dreapta sunt de netăgăduit, că aceasta își are originea simultan cu motivele sale logico-raționaliste.

Acum putem rezuma. Acest genial filozof s-a opus cu hotărâre agnosticismului lui Kant și a restabilit dreptul rațiunii la cunoașterea teoretică, respins de predecesorul său. El a cerut o conexiune internă între teorie și practică cu primatul necondiționat al practicii asupra contemplației.

Fichte a jucat un rol foarte important în dezvoltarea dialecticii idealiste germane, iar aceasta a fost determinată în primul rând nu de influența filozofică a lui Kant, ci de participarea activă a lui Fichte la lupta socială și de dezvoltarea conștiinței de sine politice a burgherilor radicali într-un mod critic. perioada istoriei nationale. Și oricât și-a mistificat dialectica, tot ceea ce era valoros în ea a fost realizat de el, abordând nevoile foarte reale ale epocii. În cele mai bune lucrări ale sale, Fichte a crezut neclintit în puterea creatoare a omului. Problema centrală a filozofiei sale este libertatea și el a susținut că principiul vieții noastre este „liberul arbitru absolut” [93, p. 116]. Amăgirea lui că libertatea și umanismul sunt incompatibile cu determinismul materialist a fost ulterior împărtășită de multe figuri voluntare, inclusiv Λ1. Hess şi F. Lassalle în secolul al XIX-lea şi G. Marcuse şi

compania «Praxis»'a în secolul XX. Dar referindu-se la Fichte, ei nu au observat că nu rasa umană este complet liberă în el. ci numai „Eul” supraempiric, cu toate acestea, acţionează şi în funcţie de necesitatea internă a voinţei raţionale, care este „determinată etern şi invariabil. ." [ibid p. 114]. Ca urmare, Fichte revine la fatalism, deși el consideră cauzalitatea doar învelișul exterior al teleologiei. Cu toate acestea, problema libertății și necesității a fost pusă de el într-un mod mult mai istoric și în general dialectic decât de Spinoza și cu atât mai mult de Kant.

Fichte a pus și problema contradicției ca sursă de dezvoltare, dar numai în limitele conștiinței.Opusele, ciocnind între ele, conduc gândirea înainte. Progresul este irezistibil și totul trebuie să devină mai bun decât este acum [vezi. acolo, p. 86], iar aceasta se referă nu numai la gândire, ci și la viață în general. Fichte a prezentat ideea rolului negației în procesul de dezvoltare și a conturat schema triadică a acesteia, dar punctul slab al dialecticii sale a fost conceptul nedezvoltat de sinteză. El însuși și-a numit metoda „antitetică” [vezi p. 145, bd. I, S 112]: antiteza nu este derivată de el din teză, ci i se opune prin temeiuri alăturate. Poziția subiectului și a obiectului unul față de celălalt a rămas o antiteză în învățătura sa, deși el, urmând lui Leibniz, a transformat însăși substanța obiectivă într-un subiect.

Fichte a fost primul teoretician al dialecticii din istoria filosofiei moderne. În același timp, Fichte nu a avut o dezvoltare dialectică a naturii obiective, dar a existat un indiciu de ea: „... natura se grăbește înainte în continuă transformare...” [93, p. 9], urcând

treptele „de la lichen la serafim” [92, p. 401]. Sugestia la transformat pe Schelling într-o întreagă doctrină. Fichte nu avea un sistem logic de cunoaștere categorială mediată, dar abordări ale acestuia au început să apară în edițiile Învățăturilor Științelor începând cu 1804 (ele nu au primit prea multă dezvoltare, deoarece tocmai din aceeași perioadă Fichte s-a întors spre religie). Abordări transformate într-o teorie logică holistică Hegel. El a atras cu siguranță atenția asupra ideii lui Fichte că o triadă dialectică ar trebui să dea naștere următoarei:

Biblioteca „Runivers”

trebuie din nou să căutăm noi contrarii” [92, p. 91]

Hegel a împrumutat ideea fichteană de a deriva legile logicii și categoriile filozofiei din conexiuni dialectice obiective.Coincidența dependențelor ontologice cu dezvoltarea conștiinței de sine în „știință” a devenit embrionul metodei „fenomenologiei spiritului”. , care este incomparabil mai dezvoltat și mai eficient.Dar pentru construirea unei metode cu totul diferite - estetismul iraționalist - voluntarismul lui Fichte F. Schlegel și alți romantici au încercat să folosească voluntarismul lui Fichte, deși filozoful nostru a pus mereu impulsurile și instinctele oarbe sub rațiune.de la raționalism și defăimare. a logicii rațiunii, de care Fichte însuși nu era în niciun fel caracteristic

În cei mai buni ani ai activității sale, Fichte a fost un educator care și-a convins ascultătorii și cititorii de semnificația morală și social progresistă a științei „Omul de știință este educatorul omenirii” [95, p. 112] [103, p. 126].] Fondatorii marxismului au criticat de mai multe ori pe bună dreptate idealismul subiectiv al lui Fichte, care este în esență incompatibil cu știința, dar când Engels subliniază că socialiștii germani sunt mândri că geneza opiniilor lor se întoarce și la Fichte, atunci și acest lucru este destul de adevărat. De la Fichte, și nu de la Hegel, a luat naștere ideea enormei activități creatoare a unei persoane care contestă cu îndrăzneală forțele ostile „Eu mă împotrivesc puterii tale” [95, p. 99] A fost el, și nu. Hegel, care a căutat să prezică viitorul strălucit îndepărtat al omenirii și principiile idealismului subiectiv a pus limite rigide dezvoltării sale teoretice.

Biblioteca „Runivers”

Capitolul III

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

În idealismul clasic german, după Fichte, proporția problemelor ontologice este în creștere. O întoarcere spre ea a făcut-o Friedrich von Schelling, care a dezvoltat, în primul rând, dialectica naturii. Doctrina sa despre absolut a pregătit sistemul universal al lui Hegel și transformarea sa a artei în stadiul cel mai înalt al dezvoltării principiului lumii, estetica în organul principal al filosofiei, au servit drept punct de plecare pentru „estetizarea” gândirii filosofice,

care mai târziu s-a dovedit a fi plin de iraționalism pentru orice viziune asupra lumii care recurge la el.

Schelling a trăit o viață lungă. El a supraviețuit lui Hegel aproape contemporan cu un sfert de secol, iar rolul pe care l-a jucat în raport cu performanța sa s-a schimbat de mai multe ori.

a căzut: la început a fost un mentor pentru Hegel, apoi o persoană asemănătoare, mai târziu un dușman plin de invidie, iar după moartea marelui său rival, a devenit eradicatorul consecințelor activității sale teoretice și pedagogice. Dar ultima sarcină nu a putut-o îndeplini. Toate aceste schimbări au avut loc într-o atmosferă de mari schimbări sociale și politice, care au provocat schimbări corespunzătoare în pozițiile lui Schelling însuși. dintr-un tânăr care a sărbătorit cu bucurie alături de Hegel și Hölderlin vestea revoluției de la Paris, s-a transformat în cele din urmă într-un ideolog al reacției feudal-aristocratice, slăvind faimoasa „Sfântă Alianță” a monarhiilor recționare ale Europei post-napoleonice. Conferințele din noiembrie 1841 ale lui Schelling la Berlin, pline de ură față de progresul social}, cu adevărat „anunțau sfârșitul idealismului german clasic” [20, p. 34], iar dezvoltarea ulterioară a gândirii filozofice progresiste în Germania a trecut peste capul lui, de la Hegel la Feuerbach.

Friedrich Wilhelm Joseph Shel - Viața lui Schelling Ling s-a născut în 1775 într-o familie de lăută - și etapele creativității

pastor ceresc în orașul Wurtemoerg Leonberg. La vârsta de cincisprezece ani, a intrat la facultatea de teologie a Universității din Tübingen, unde s-a împrietenit cu Hegel. Doi ani mai târziu, a devenit maestru de filozofie și a scris primul eseu „Despre mituri”, care a marcat începutul activității sale îndelungate și abundente de scriitor.

În primele sale scrieri, Schelling a fost influențat de Fichte, fapt dovedit, de exemplu, de titlul uneia dintre lucrările sale: „Despre eu ca principiu al filosofiei” (1795). Dar foarte curând pornește pe o cale independentă: nu poate fi de acord cu Fichte că natura este doar un instrument al acțiunii morale a oamenilor, este o mare manifestare dinamică a absolutului, cu care Schelling l-a înlocuit pe „eu” fichtean. Până în 1798, a apărut eseul „Despre sufletul lumii...”, iar un an mai târziu a apărut „Prima schiță (Entwurf) a unui sistem de filosofie naturală”, care ia în considerare dezvoltarea naturii înainte de apariția oricărui fel. de „eu”.

La început, Schelling consideră doctrina sa despre natură doar ca o nouă parte a științei lui Fichte, un an mai târziu apare „Sistemul idealismului transcendental” (1800) și apoi alte câteva lucrări în care

Filosofia independentă a lui Schelling este copiată, începând cu doctrina naturii și terminând cu teoria artei.

În 1798 i. Schelling, în vârstă de douăzeci și trei de ani, în calitate de profesor, începe să predea la Universitatea din Jena, unde preda și Fichte la acea vreme. Împreună cu Hegel, editează aici „Jurnalul critic de filosofie" și intră în strânse legături cu cercul romanticilor din Jena (frații Schlegel și Novalis). Motivele irațional-romantice sunt deja remarcate în lucrarea lui Schelling „Bruno, or on the Divine and Natural Principle of Things" (1802), în timp ce în prelegerile sale despre filosofia artei (1802-1805), încheiate la Würzburg, unde el, după Jena, a petrecut trei ani, s-a reflectat înclinația lui Schelling pentru o atitudine estetică. În general, Schelling s-a remarcat, mai ales în anii săi mai tineri, printr-o dispoziție poetică a sufletului, un mod de gândire oarecum haotic, dar și prin spiritul inovației. „Focul tinereții a trecut în el într-o flacără de desfătare; Profet îmbătat de Dumnezeu, el a vestit venirea timpului nou" [2, p. 442]. Cu toate acestea, inspirația tânărului Schelling s-a arătat curând ca o susceptibilitate față de opiniile sale religioase. Mitologia și opera lui J. Boehme l-au interesat tocmai din punct de vedere al posibilităților teosofice.

În 1806, s-a mutat la München, unde pentru o lungă perioadă de timp a fost secretar general al Academiei de Arte Frumoase, apoi secretar al departamentului de filosofie al Academiei de Științe, iar la întoarcerea din nou aici de la Stuttgart și Erlangen în 1827, el din nou. a primit o calitate de profesor. În atmosfera conservator-monarhică din Bavaria, renașterea teosofică a lui Schelling se desfășoară într-un ritm accelerat. Deja după publicarea lui Hegel (1807) a Fenomenologia spiritului, Schelling și-a dat seama că și-a pierdut primul loc printre filozofii germani. Între cei doi gânditori a luat naștere o înstrăinare spirituală completă, corespondența lor a încetat, iar în anii următori Schelling a considerat că sarcina sa principală este de a eradica influența hegelismului și posibilele concluzii revoluționare din acesta. După 1807, cei doi gânditori nu s-au văzut timp de 22 de ani, și chiar și atunci întâlnirea lor din 1829 la Karlsbad s-a întâmplat destul de întâmplător, fără a-i duce la înțelegere reciprocă.

În 1836-1840. Schelling, care a început să fie foarte apreciat de cercurile aristocratico-clericale, a fost

a dat filozofie prințului moștenitor al Bavariei Ludwig, iar un an mai târziu noul rege prusac Friedrich Wilhelm al IV-lea l-a invitat să țină o prelegere la Universitatea din Berlin pentru a pune capăt entuziasmului pentru dialectica hegeliană în rândul studenților și al intelectualității radicale a capital. Au trecut zece ani de la moartea lui Hegel, dar ideile „Fenomenologiei Spiritului" și „Știința logicii" au câștigat tot mai multe minți. L-am cunoscut cu fast pe filozoful de 67 de ani la Berlin, ziarele au scris multe despre sosirea lui. La primele sale prelegeri, care au început la 15 noiembrie 1841, tinerii Engels, Bakunin, Kierkegaard stăteau într-o sală aglomerată printre

ascultători, așteptând în zadar verbul adevărului, iar acolo a apărut și prințul Metternich.

Dar curând a existat o dezamăgire aproape universală. Ideile mistico-teosofice nu au trezit solidaritatea dorită de Schelling și patronii săi, numărul vizitatorilor s-a redus rapid și mai puțin de o zecime din numărul anterior al celor care s-au înscris au început să meargă la prelegeri. Nici procesiunea cu torțe a susținătorilor săi nu a ajutat. În 1846, Schelling a trebuit să se oprească definitiv din citit și a părăsit fără glorie zidurile universității. A murit în 1854, uitat de toată lumea,

destul de

cu excepția rudelor Singurului și cu atât mai mult

Absolutul unui sistem filozofic unic și integral

Filosofia lui Schelling nu există. A început din nou să-și dezvolte conceptele, fără a finaliza niciodată încercările anterioare. Dar câte sisteme diferite a schițat? Opinia lui V. Tatarkevich că în fiecare nouă lucrare Schelling devenea

Acest nou punct de vedere, însă, ar trebui considerat o exagerare. Mulți cercetători sunt de părere că în cursul evoluției teoretice a lui Schelling au apărut trei construcții principale - „filozofia naturii”, „identități” și „revelații”. Dar ambele primele construcții se încadrează perfect în cadrul sistemului său de idealism transcendental, așa cum l-a numit el însuși, deși cercetarea sa filozofică naturală avea o relativă independență și ar fi greșit să le considerăm doar „pregătire” pentru acest sistem.

În istoria operei filozofice a lui Schelling, se disting clar două etape principale, granița dintre care poate fi atribuită cronologic deplasării.

A mers la Wurzburg (1803), și cu atât mai mult din nou <la München (1806), deși „a doua” sa filozofie și-a căpătat forma principală abia zece ani mai târziu, în prelegerile „Despre zeitățile samo-tracice” (1813-1815).). Când opera a luat în sfârșit contur, Schelling a numit tot ceea ce a scris înainte doar filozofie „negativă”. Mai mult, el a atribuit învățăturile lui Hegel acestei etape inferioare, doar pregătitoare. Chiar și în „Scrisori filosofice despre dogmatism și critică” (1795), el a început să interpreteze opoziția indicată în titlul acestei lucrări și provenind de la Kant în sensul că numai el însuși, dar nu și Kant și Fichte, au reușit să meargă. dincolo de limitele „dogmatismului”. Schelling îşi îndreaptă „critica” în multe privinţe împotriva ideilor pe care el însuşi le apăra în „Scrisori...”. Pe de altă parte, în prefața la retipărirea (1809) a acestor „Scrisori...” el scrie că „observațiile cuprinse în scrisoarea a noua despre distrugerea în absolut a tuturor contrariilor principiilor opuse (widerstreitenden) reprezintă [] embrionul evident al vederilor

ulterioare și mai pozitive » [116, p. 54]. Într-adevăr, au existat câteva începuturi de quietism și misticism în interpretarea lui Schelling a principalei contradicții ontologice și epistemologice deja în perioada pasiunii sale pentru filosofia naturală, când și-a conturat simultan programul de cercetări viitoare și în domeniul mitologiei, artei, istoriei. si religie. Și faptul că și-a început activitatea teoretică cu studiul mitologiei și a încheiat-o în același mod, se dovedește a fi nu un accident, ci un simbol.

Începutul filosofării independente a lui Schelling a constat în reflecții asupra vechii probleme, cum poate un singur atac „să iasă din sine și să se opună lumii lui însuși" [ibid., p. 87; cf. Cu. 91], plină de diversitate și contradicții. Pentru a rezolva această problemă, el a transformat „Eul" superempiric al lui Fichte în „Absolutul", care în sine nu creează „Eu" individual empiric, este extrem de îndepărtat de ele în conținut, dar prin dezvoltarea naturii ajunge totuși la generație. a întregii vieți sociale, a culturii.și acești „eu". În primul rând, începutul ideal - absolutul - produce natura materială și abia apoi, în mod indirect, conștiința oamenilor și toate produsele activității lor conștiente.

Natura, înnobilată și poetizată de Schelling, nu-l mai împiedică pe om, parcă s-ar retrage fără tragere sub presiunea lui, așa cum a fost cu Fichte, ci se dovedește a fi un fel de trambulină pentru dezvoltarea spiritului, care îmbină ciclul cu ascensiunea . Io „cum se întâmplă să ies din Absolut în sfera opusului?

La urma urmei, sinteza se naște în general doar prin confruntarea (Widerstreit) a mulțimii cu unitatea originară, deoarece fără confruntare în general, nu este necesară nicio sinteză... Sinteza este în general concepută doar în două condiții:

Mai întâi, cu condiția ca ea să fie precedată de o unitate absolută, care numai în sinteza însăși, adică dacă ceva opus, și anume o mulțime, devine o unitate empirică...

În al doilea rând, nici o singură sinteză nu este de conceput fără presupunerea că ea însăși se termină din nou într-o teză absolută: scopul oricărei sinteze este teza" (116, pp. 67-68, 70).

În Scrisorile filosofice... Schelling compară „dogmatismul" substanțial al lui Spinoza și „critica" subiectivă a lui Fichte, acuzându-l pe primul de fatalism, iar pe cel din urmă pentru postularea libertății fără o justificare serioasă pentru aceasta. Fichte a fost în zadar multă vreme nu a îndrăznit să substantializeze „eu", temându-se, parcă, de o cădere inevitabilă în materialism; Schelling propune o substanțializare idealistă și astfel promite să ajungă la o poziție mai înaltă decât cea a lui Fichte, Kant și Spinoza, pentru a dobândi o sinteză. „Dogmatismul și critica, ca sisteme contradictorii, nu se pot afirma decât în abordarea acestui din urmă scop. De aceea critica... devine neapărat dogmatism în sine" [ibid., p. 115]. În același timp,

substanța, în Fichte, dizolvată în subiect, iar subiectul, la Spinoza, dizolvat în substanță, se vor uni într-o unitate superioară.

Absolutul, conform lui Schelling, este identitatea subiectului și obiectului. În forma sa originală, este un spirit care nu este conștient nici de unul, nici de celălalt (die Intelligenz), „non-obiectivitate infinită", o coincidență a idealului și a realului, adică „identitatea primordială a activității conștiente și inconștiente". " [113, p. 369]. Spre acest spirit inconștient

Biblioteca „Runivers"

„mecanismul orb" este caracteristic [ibid., p. 369], prin care generează întreaga lume obiectivă. Filosoful cunoaște existența și caracterul absolutului însuși prin intuiție intelectuală.

Potrivit sistemului idealismului transcendental, „principiul cel mai înalt nu poate fi nici subiect, nici obiect, nici ambele în același timp, ci doar identitate absolută" [ibid, p. 352]. Această omogenitate absolută, pură, li s-a părut unor interpreți ai Schellingianismului a fi materialistă, substanța lui Spinoza, și au fost conduși la această concluzie de poemul tineresc al lui Schelling „Confesiunea de credință epicureană a lui Heinz Wiederporsten", care spunea că materia este „adevăratul părinte al toate lucrurile ...". Pentru alții, omogenitatea absolutului lui Schelling părea pozitivistă, de parcă „darea" lui Schlick era „neutră" în raport cu materia și conștiința. S-ar părea că Schelling însuși a făcut pretenții în „realismul său ideal" [vezi. 113, p. 74] să se ridice deasupra opoziției indicate în acest titlu. Dar „elevarea" lui rămâne în cadrul tradiției idealiste generale și era conștient de acest lucru.

Să aruncăm o privire la declarațiile lui. Schelling afirmă că în absolut „toate sistemele trebuie să dispară, întrucât sunt sisteme contradictorii" [116, p. Și], activitățile sale ideale și reale „se presupun reciproc" [113, p. 74], iar el însuși este „ceva care în esența lui nu este nici ideal, nici real, nici gândire, nici ființă" [149, Bd. 2, S. 450]. Dar apoi se dovedește că această coincidență a contrariilor ontologice, fiind realism, „devine idealism" [116, p. 113], în timp ce materialismul lui Schelling este o idee „aspră". Spiritul inconștient rămâne un spirit, deși este inconștient, „ființa absolut adevărată se găsește numai în idee" [110, p. 144].

Dar se dezvoltă, iar prima manifestare, directă, obiectivă a absolutului este natura. Spre deosebire de Fichte, accentul lui Schelling nu se pune pe voință, ci pe a fi, în loc de cererea lui Fichte „Acționează!" mai presus de toate cererile: „Fii!" [116, p. 120]. Prin fundamentarea acestui motto, el construiește o filozofie naturală speculativă, iar aceasta este partea cea mai valoroasă a învățăturii sale. Dar Fichte nu s-a putut lipsi de influență aici: în esență, el transferă naturii ideea fichteană a diavolului.

Biblioteca „Runivers"

cu siguranță un subiect activ. Antiteza dialectică dintre „eu” și „nu eu” este transformată în filosofia naturii a lui Schelling în interacțiunea dintre A și non-A, simbolizând relația dintre organism și mediu. „În activitatea opusă absolutului intern față de exterior stă susceptibilitatea sa față de exterior, și invers, activitatea sa depinde de susceptibilitatea sa față de exterior” [104, p. 131]1.

În filosofia naturală a lui Schelling, multe dintre motivele concepțiilor fizice ale lui Leibniz au fost reînviate, iar în introducerea primei sale lucrări despre natură, el scrie că a sosit momentul „restaurării” învățăturilor marelui gânditor al secolului al XVII-lea. Când Schelling scrie, de exemplu, că istoria dezvoltării Pământului este imprimată în fiecare bucată de mineral [vezi. 148, S. 291], imediat îmi vine în minte Protogaea lui Leibniz. Dar la ideea generală a marelui hanovrian că natura este spiritul vizibil, el adaugă propunerea că spiritul este natura invizibilă. Apărând sub forme din ce în ce mai noi, natura actualizează potențialitățile adormite ale principiului spiritual, care se „potențiază”, cunoscându-se astfel. Astfel, natura se află într-o stare de dezvoltare continuă ca o integritate auto-organizată teleologic, ridicându-se la un nivel din ce în ce mai înalt. „...De la fosilă prin toată natura anorganică și organică, chiar și până la Istoria Universului, se extinde un lanț inextricabil” [111, p. 26].

Această viziune asupra naturii a fost mult mai fructuoasă decât catastrofismul lui Cuvier și a absorbit ideile fructuoase ale lui Kant și ale urmașului său Eschenmeier cu privire la combinația dintre forța newtoniană de atracție cu repulsia carteziană [vezi. 148, S. 299], conjecturile lui I. Herder și K. Kielmeyer despre îmbunătățirea sensibilității, precum și observațiile lui Brown asupra iritabilității și ipoteza că „pântecele mamei pământului, care tocmai a ieșit din starea sa haotică. (ca un animal mare) , produce inițial creații de o formă mai puțin convenabilă, iar acestea sunt altele care s-au format deja într-o mai mare concordanță cu locul nașterii și cu relația lor reciprocă” [43, v. 5, p. 450]. Kant are o minte de om de știință, de legiuitor.

1 Deversarea a fost scoasă de mine - I.N.

creatorul naturii, în Schelling mintea unui filozof este creatorul fizicii speculative. Dar dacă pentru Kant oportunitatea a rămas un concept subiectiv regulativ, pentru Schelling teleologia naturii este un fapt obiectiv real.

Identitatea originară a subiectului și obiectului în absolut separă de ea însăși obiectivitatea naturală, din care mai târziu ia naștere subiectivitatea umană cunoscătoare. Oricum, natura poartă în ea însăși potențialul subiectivității încă de la început, în măsura în care este o forță productivă, producătoare, natura naturans, și nu doar o bază plastică, perceptivă, natura naturata. 148, S. 277]. Dezvoltarea subiectivității în natură duce în cele din urmă din nou la

identificarea idealului și realului, subiectivității și obiectivității, pe o bază spirituală, de data aceasta deja conștientă și conștientă. Astfel, natura, conform lui Schelling, nu este un produs al unui fel de conștiință supra-personală, ci al inconștienței „locale", pentru care formațiunile și procesele naturale propriu-zise constituie prima, dar deloc ultima, etapă a trezirii. . Se conturează un fel de panteism dialectic-evoluționar, în care principiul volițional al lui Fichte crește din substratul substanțial al lui Schelling pe măsură ce acesta își manifestă activitatea din ce în ce mai mare. Începutul acestei activități provine dintr-o dorință oarbă care încalcă identitatea de sine nediferențiată a absolutului, dar inerentă acestuia.

Numeroase idei dialectice ale filozofiei naturale a lui Schelling au apărut ca urmare a împrumutării și generalizării descoperirilor, căutărilor și tendințelor avansate din științele naturii din timpul său. Timp de câțiva ani a urmat cu interes cursuri universitare de matematică, fizică și medicină. Ideea unei naturi unificate și în curs de dezvoltare i-a venit nu numai de la Leibniz și „subcriticii" Kant și Goethe, ci și de la D. Priestley și A. Lavoisier, care au dezmințit noțiunea de substanță flogistică „specială". , și de la L. Galvani, care a descoperit legătura dintre procesele fiziologice și cele electrice. Schelling a fost, fără îndoială, influențat de cartea lui K. F. Kilmeyer On the Relation of Organic Forces in a Number of Different Organizations (1793), care este dedicată problemelor teoriei generale a vieții și dezvoltării acesteia. În acest sens, este necesar să amintim atât critica preformismului în biologie de către K.F.

Biblioteca „Runivers"

iritabilitate și sensibilitate anchetatori A. Haller și doctorul D. Brown. Schelling însuși a respins caloriile și ușoare, magnetice și alte „materie fără greutate", deoarece acestea încălcau principiul unității legilor naturale. Toate descoperirile din științe, care au contribuit la unificarea cunoștințelor disparate anterior și la reducerea diferitelor fenomene la o bază comună, i-au stârnit aprobarea arzătoare. Prin urmare, el a acceptat cu ușurință descoperirea lui A. Volta (1800), care a arătat că așa-numita electricitate „animală" („galvanică") nu este diferită de celelalte tipuri ale sale și poate fi reprodusă ca electricitate „de contact".

Schelling a interpretat idealist descoperirile științifice ale naturii, ca o dovadă a acțiunii de materializare a forțelor spirituale în natură, înțelegând în consecință rolul științelor naturii în relație cu filozofia ca doar furnizori de exemple care demonstrează și confirmă inexclusivitatea adevărurilor filosofice presupuse absolute. Fizica empirică și experimentală nu creează decât „colecții" de fapte, în timp ce fizica speculativă construiește forțele naturii din „primele principii" și deduce din aceste consecințe substanțiale a priori, nu atât prezicând faptele cât explicând de ce sunt așa și nu altfel. Cu această schemă, desigur, au existat numeroase presupuneri și speculații arbitrare, dar printre ele au fost presupuneri minunate.

Între acestea din urmă, ideile dialectice fundamentale despre interconexiunile din natură, despre dinamismul ei inepuizabil,

capacitatea de a se îmbunătăți și despre „dualitatea” forțelor „polare” care o pătrund, adică despre lupta și unitatea inerentei sale. contrariile, ar trebui puse pe primul loc. Schelling spune în mod repetat că natura este „activitate fără sfârșit” [148, S. 289] și peste tot există o „confruntare (Widerstreit)” a tendințelor opuse la diferite niveluri ale lumii înconjurătoare [vezi. 113, p. 83-84], iar „toată opoziţia în natură se reduce la o opoziţie originară” [148, S. 251]. Deci, peste tot în natură „identitate în dualitate (Duplicità!) și dualitate în identitate (și ce altceva ar putea însemna expresia: polaritate?)” [ibid., S. 218].

Pe această bază metodologică generală, Schelling a putut

să realizeze anticipaţiile care şi-au găsit confirmarea în noile descoperiri ale naturaliştilor care au urmat curând. În primul rând, aceasta se referă la studiul proceselor electrochimice de către G. Davy, la descoperirea unei legături între electricitate și magnetism de către G. Oersted (1820) și, pe o bază mai largă și mai profundă, de către M. Faraday (1832). Marele fizician englez a dovedit în cele din urmă identitatea completă a tipurilor de electricitate obținute prin metode mecanice, termice, chimice și organice, iar prin inducția magnetică a condus știința la crearea unei teorii electromagnetice a materiei. S-a referit la Schelling, care în discursul său strălucitor de la München (1832) a salutat cu căldură descoperirile lui Faraday, văzând în ele o confirmare experimentală a idealismului său natural-filosofic. Am citit cu atenție lucrările lui Schelling și R. Mayer, unul dintre autorii legii universale de conservare și transformare a energiei.

Schelling și-a datorat toate triumfurile naturale-filosofice nu idealismului, ci faptelor avansate ale științelor naturale pe care le asimilase anterior și apoi instinctului său dialectic subtil care s-a dezvoltat pe această bază. Astfel, de exemplu, a luat naștere conjectura lui că în creierul uman există procese de iradiere și concentrare, descoperite anterior în domeniul fenomenelor chimice [vezi. 148, S. 256]. „Nici o materie din natură nu este primitivă” [104, p. 130], este întotdeauna organizată, există o „obligație universală de a combina” [ibid., p. 130], dar în cursul acestuia din urmă se naște o interacțiune contradictorie a devenirii universale și a „inhibiției (Hemung)”. Această interacțiune se manifestă ca o unitate de activitate și pasivitate, nelimitare și limitare, omogenitate și eterogenitate, iradiere și concentrare.

În aceste perechi categorice dialectice se conturează clar o dialectică obiectivă a naturii, care a fost apoi dezvoltată de Hegel, dar în același timp redusă la o stare alienată: natura este interpretată de Hegel ca un „spirit stins”. Această formulă o vom întâlni și la Schelling, care a scris despre spiritul „stins” în materie [148, Bd. 2, S. 500], referindu-se însă la materia moartă, risipa de viață, dar considerând însuși spiritul „ca devenind materie” [113, p. 162], astfel încât „așa-zisa natură moartă este doar o raționalitate imatură” [ibid., p. 13]. Inca imatur,

dar mărşăluind spre libertate şi deloc îndepărtat! Într-adevăr, în scrierile tânărului Schelling, după cum a remarcat Engels, „a existat o suflare proaspătă a naturii”. În F.I. Tyutchev citim:

Nu ce crezi tu, natura:

Nici o distribuție, nici o față fără suflet -

Are un suflet, are libertate, are dragoste, are un limbaj...

Natura este, după Schelling, o unitate puternică, deci sarcina este de a „aduce într-un sistem toate fragmentele întregului mare al naturii” [111, p. 12], dar se dezvoltă într-un mod teleologic. „Spiritul (Intelligenz)” care stă la baza acestuia „prea toate tipurile de organizare prin care trece, „pentru doar verigi intermediare” [113, p. 214] pe drumul către cea mai perfectă dintre toate formele sale, adică către om şi cultura sa. Prin urmare, superiorul nu poate fi explicat prin evoluția naturală a inferiorului, „funcția superioară se pierde în subordonat pentru că factorul său superior dispare...” [104, p. 132]. Dimpotrivă, explicația nivelului inferior ar trebui căutată în cel superior, deoarece primul este chemat să servească drept bază pentru ultimul şi apoi să fie inclus în el ca moment subordonat. Aceasta nu mai este teleologia subiectivă a lui Kant, ci ideea este preluată de la Kant de a reconcilia mecanismul cauzal cu organicismul teleologic: natura trebuie interpretată „ca o operă creată în mod conştient şi, în acelaşi timp, rezultatul mecanismului orb însuşi” [113]. , p. 23]. Datorită obiectivității teleologiei lui Schelling, a doua parte a problemei duce la ideea unei evoluții dialectice independente a naturii.

Prin urmare, Schelling interpretează conexiunile mecanice din natură ca pe o parte necesară a procesului universal care a dus la apariția organismelor vii. El respinge atât o interpretare pur mecanică a organicului, cât şi o viziune asupra organicului ca o combinație de materie anorganică fizică şi chimică cu o forță de viață „adăugată” extern, pentru că anorganicul nu este încă copt, ci se ascunde în sine, precum monadele „adormite” ale lui Leibniz, germenul viitorului organic. Maturarea are loc ca urmare a influenței activității infinite a absolutului asupra propriilor creații finite.

Aceste principii metodologice sunt întruchipate în următorul (totuşi, nu acelaşi în contururi diferite şi niciodată finalizat) sistem de filozofie naturală. Potrivit lui Schelling, natura în dezvoltarea sa trece prin trei „stadii de bază (die Potenzen)” [148, S. 317] ca auto-poziție a uneia şi aceleiaşi organizații, adică absolutul. În primul rând, aceasta este o construcție timpurie a lumii din „dualitatea universală”, despre care scrie viu şi inspirat în eseul „Despre

sufletul lumii”. Formarea lumii are loc prin contrarii și „extreme” și, mai ales, prin repulsie și atracție: prima dintre aceste forțe generează materialitate fără structură, iar a doua o limitează și o delimitează în formațiuni corporale discrete. Construcția structurii spațiale a acestuia din urmă, începută prin gravitație, continuă cu magnetismul și este completată la a doua „potență” de electricitate și chimie. A doua etapă de dezvoltare completează construcția „mecanismului universal” al materiei, în cadrul căruia Schelling realizează o deducție complet speculativă a legilor dinamice, a fenomenelor luminii și a altor elemente de natură anorganică. A treia „potență” este tărâmul organicelor organizate, urcând de-a lungul gradațiilor de sensibilitate, iritabilitate și reproducere. Chimia celei de-a doua „potențe” trece în organicismul celei de-a treia prin fenomene galvanice. Dacă „magnetismul, electricitatea și afinitatea chimică, ridicate la cel mai înalt grad în lucrare, dau cele trei categorii ale fizicii organice, atunci în galvanism suntem înclinați să vedem acea legătură prin care forțele generale ale naturii menționate mai sus trec în sensibilitate, iritabilitate și dorința de creștere” [FROM, p. 216]. În organicismul stabilit, individualitatea și raționalitatea umanismului dezvoltate în viitor, adică viața umană, se maturizează treptat, cu care deja trecem de la natură la o sferă superioară de activitate a absolutului.

Au existat multe absurdități în filosofia naturală a lui Schelling, cum ar fi afirmația că apa reprezintă sfârșitul tuturor transformărilor chimice (între timp, Caven-D'ish, Watt și Lavoisier au demonstrat că apa este o substanță complexă), iar fierul se află la celălalt pol. a diversității corpurilor, fiind „duritate ideală” (substanțe simple, mai dure decât fierul, erau deja atunci

bine cunoscute). Dar au fost multe considerații bine îndreptate și profunde în construcțiile sale. El afirmă hotărât, de exemplu, absența unui decalaj între lumea anorganică și cea organică, respinge preformismul, pregătind terenul pentru descoperirea legii biogenetice a lui Haeckel și schițează cu îndrăzneală o imagine impresionantă a perfecțiunii principiului fundamental ideal al ființei, cea mai înaltă culoare este omul. Cu toate acestea, idealismul a lăsat un sigiliu deformator asupra acestor considerații adevărate: problema reală a originii diferențelor dintre specii, peste care s-au luptat K. F. Wolf, J. Buffon, Goethe, E. Darwin, este rezolvată pentru Schelling printr-o simplă referire la multiplicitatea de încercări ale „sufletului lumii” de a se întrupa în cel mai perfect și deci cel mai potrivit organism, astfel încât speciile organice se deosebesc între ele în principiu doar prin gradul de apropiere de acest scop ideal. Evoluția reală a materiei vii, după Schelling, nu există.

„Sufletul lumii (die Weltseele)” al lui Schelling nu este o individualitate divină inerentă universului și fie distribuită spațial în el, fie concentrată într-un punct central al acestuia. Aici, Schelling a fost legat de ideile lui J. Boehme prin tendința lor panteistă comună; totuși, „sufletul lumii” lui Schelling nu este o conștiință personală, ci doar un principiu organizator și

spiritualizant care transformă natura într-o unitate integrală și face din întreaga lume un sistem organizat. Acesta este ceva asemănător viitorului „impuls de viață” irațional în bergsonism, acționând spontan și fără sens, dar conducând la rezultate strict ordonate și semnificative.

Aproape simultan cu schițele filosofiei sale naturale transcendentale, Schelling a început să dezvolte un sistem de așa-numit „idealism transcendental”, în care spera să arate procesul de dezvoltare a conștiinței de sine a „Eului” (personalități). Acesta este procesul de autoobiectivizare a subiectivului, care are loc „numai prin autocunoaștere” [113, p. 49] și conturată ca subiect de studiu în lucrarea „Expunerea sistemului meu de filosofie” (1801). Rezultatul acestui studiu a fost acela de a fi un sistem filosofic de identitate, în care filosofia naturii dezvoltată anterior primește adaosul necesar în persoana filozofiei spiritului. Tema cheie a tinerilor

Schelling - raportul dintre natură și om - este astfel semnificativ adâncit și completat. Începutul și sfârșitul acestei teme se află în caracterizarea momentului „unde subiectul și obiectul reprezintă direct unitatea” [ibid., p. 45]. Există o cale între cele două versiuni ale acestui moment.

În ce sens mai exact? Nu numai în sensul întoarcerii cognitive a „Eului” oamenilor la natură, al coborârii ontologice a unui anumit „eu” universal la creațiile lor sau al reproducerii naturii prin activitatea umană. Într-un fel, aceasta este într-adevăr calea inversă a coborârii de la un subiect individual dezvoltat la o natură mai puțin dezvoltată și negândită și, în cele din urmă, la absolutul inconștient. Dar, în esența sa, aceasta este o continuare a ascensiunii progresive a absolutului către actualizarea tuturor abilităților potențiale inerente anterior, dintre care cea mai înaltă este conștiința. Dacă la început latura obiectivă a identității ontologice originale se dezvoltă efectiv, acum este rândul și laturii subiective.

Teza conform căreia „filosofia naturală și filosofia transcendentală împart între ele două direcții posibile de filosofare” [113, p. 15], se transformă într-o armonie prestabilită a rezultatelor ambelor direcții [vezi. acolo, p. 22, 220], adică despre coincidența lor între ele în conținut. „... Ceea ce este exprimat ca gravitație în lumea reală sau naturală, ca contemplație în lumea ideală... toate acestea sunt una și aceeași...” [PO, p. 144-145]. Dar această identitate este dominată de ideea că lumea naturală este o condiție pentru realizarea conștiinței de sine a spiritului, iar conștiința de sine va ridica întreaga lume naturală și, prin urmare, baza ei absolută, la cea mai înaltă stare în care absolutul auto-imbogatit se va intoarce la sine. Se conturează astfel viitorul mare „cerc” ontologic al lui Hegel.

Cele două laturi ale „filozofiei identității”, urmărind dezvoltarea obiectivului și autoaprofundarea subiectivului, se dovedesc ontologic a fi o adăugare, continuare, dezvoltare și completare a celeilalte. Naturfilosofia și idealismul transcendental constituie un tot dual și

în sens metodologic: dialectica spiritului este atât un duplicat, cât și o îmbunătățire a dialecticii naturii. „... Pentru conștiința de sine, este necesar

lupta între direcții opuse” (113, p. 83], dar în spirit această luptă dobândește id-ul de „ceartă nesfârșită” [ibid., p. „[ibid., p. 93].

Raportul dintre cele două momente ale dezvoltării absolutului - obiectivul și subiectivul - nu este descris destul de clar de Schelling: ideea de a arăta în aceste momente atât cele două etape succesive, cât și cele două laturi coexistente și care interacționează este profundă, dar s-a realizat doar preliminar, vag. Este clar că absolutul în sine este natura naturans, dar relația dintre natura care a apărut din el ca natura naturata și subiectivitatea umană care se întoarce la absolut, care combină atât trăsăturile naturii naturata, cât și din nou natura naturans, este conturată de Schelling. indistinct și inconsecvent. Oricum ar fi, ambele părți ale sistemului său filozofic au fost chemate să se completeze reciproc, dar în așa fel încât subiectivul (idealul) să completeze și să încununeze dezvoltarea obiectivului (realului) și istoria naturii (a. real) este în esență istoria formării spiritului (idealului) . Această relație dintre istoric și conținut-logic a fost ulterior schimbată de Hegel în favoarea unui istoricism mai clar exprimat (ca, de altfel, și în favoarea unui logicism mai dezvoltat): natura în Hegel este mai puțin spirituală, dar mai structurată decât în Schelling (dar și mai puțin dialectic).

Cele două părți ale sistemului filozofiei lui Schelling corespund procesului de dezvoltare a absolutului, două serii de manifestări ale acestuia din urmă - natural și transcendental, adică conștient (ideal). Aceste două serii nu se pot distinge pentru gândirea non-filozofică, dar se disting prin gândirea filosofică deja în partea cea mai dificilă de analiză, în care sunt suprapuse una peste alta. În etapele ulterioare ale autoexaltarii absolutului, la care istoria spiritului depășește istoria naturii și dispare suprapunerea anterioară a celor două istorii (după formarea corpului uman de către Schelling, nici îmbunătățirea biologică, nici impactul omului asupra naturii este luat în considerare), originalitatea și independența relativă a evoluțiilor seriei ideale pot fi observate de un non-teoretician, deși doar un filozof este capabil să-și dezvăluie legile profunde (despre acestea).

denumite legile moralității, teleologiei și artei în ultimele trei secțiuni ale „Sistemelor idealismului transcendental”).

Metoda de dezvăluire a acestor legi este contemplarea intelectuală (intuiția) - „cunoaștere care își generează simultan obiectul - contemplația în general, remarcată prin puterea liberă a generației și însoțită de o coincidență deplină a generatului cu generativul” [DIN,

p. 50]. Actele de intuiție, după Schelling, au un sens ontologic și epistemologic în egală măsură, deși în reprezentările conștiinței de sine umane prima dintre ele, desigur, nu constă în generarea literală a lumii exterioare, ci doar în transformarea practică a obiectelor sale. În cele din urmă, cunoașterea este rezultatul tuturor intuițiilor intelectuale ca unitate de „experiență directă” [116, p. 106] contemplarea absolutelor istoriei complete a propriei dezvoltări.

Schelling împarte această istorie în trei epoci principale, pe care le corelează cu cele trei „potenţiale” (trepte) principale ale ascensiunii naturii, le „impune”. Chiar și în cadrul acestuia din urmă, au fost conturate analogii retrospective „verticale”, cum ar fi, de exemplu, că „senzațiile auditive sunt deja înrădăcinate în natura anorganică – în magnetism” [114, p. 194]. În istoria spiritului uman, însă, astfel de analogii, de cele mai multe ori foarte încordate, apar din nou și din nou. În considerarea de către Schelling a senzațiilor ca gândire imatură, a existat totuși un nucleu rațional.

Pentru o înțelegere mai corectă a celor spuse, trebuie avut în vedere că cele trei epoci din istoria dezvoltării conștiinței de sine, după Schelling, în principiu, nu depășesc încă limitele naturii. Prima epocă (de la senzația universală vagă și primitivă la intuiția productivă, adică contemplarea creatoare) corespunde primului „potențial” al naturii, astfel încât sentimentul interior și obiectul sensibil se dovedesc a fi, parcă, două laturi ale aceluași lucru [vezi. 113, p. 173]. A doua epocă (de la contemplarea creativă la reflecție) arată ca un fel de „față greșită” a celui de-al doilea „potențial”, iar în ea se constituie categorii, care „sunt acele moduri de acțiune prin care pentru prima dată iau naștere obiectele în sine. în noi” [ibid, p. 185], iar printre aceste categorii se numără spațiul, timpul și cauzalitatea. „... Spațiul nu este altceva decât un sentiment exterior obiectivat,

Biblioteca „Runivers”

timpul este un sentiment interior obiectivat...” [tam oke, p. 181].

A treia epocă (de la reflecție la un act de voință absolut) dezvoltă conștiința de sine ca atare în cadrul orgyptismului „dedus” de absolut, dobândind capacitatea de a se opune substanțial lumii exterioare și de a se înțelege ca obiect pentru sine. . Punctul culminant al acestui proces este apariția gândirii umane și realizarea capacității de abstractizare teoretică ca act de voință autodeterminată. Inconștientul a devenit o „forță conștientă (die Intelligenz)” activă și liberă, străpungând orizonturile naturii și, în consecință, cadrul filosofiei naturale. Ne aflăm în pragul celei de-a doua părți, „practice”, a sistemului idealismului transcendental, care descrie partea socială reală a istoriei spiritului. Abia acum „contemplarea de sine este ridicată la cel mai înalt potențial” [113, p. 265] și sub formă de abstracțiuni filosofice „pure” se conturează o pra-schemă ideală a relațiilor interumane. Natura este înlocuită de societate.

Mișcarea obiectivă ulterioară are loc prin crearea de către oameni de o „a doua natură”, adică morală

lumea condiționată a activității umane totale. „Eul” tinde acum spre autodeterminare prin activitatea concretă de a stăpâni lucrurile, de a le transforma, de a le subordona lui însuși și, prin urmare, prin fuziunea creativă a obiectivului cu subiectivul.

Cunoașterea profundă a acestei lumi este posibilă doar printr-o intuiție intelectuală intensă și este inerentă doar aleșilor spiritului, în special artiștilor străluciți și celor mai perspicaci filozofi ai artei. Și dacă la început Schelling scria că „cunoașterea reală presupune coincidența contrariilor și, în plus, coincidența este în mod necesar mediată” [113, p. 31], acum își amintește din ce în ce mai puțin despre medierile logice ale cunoașterii și din ce în ce mai multe apeluri la imediatitatea irațională a viziunii artistice, apoi religioase. Și dacă „Schelling a restaurat una dintre ideile preferate ale Renașterii: cunoașterea prin acțiune; oricine a făcut-o, știa” [17, p. 47], dar, după ce l-a restaurat, l-a și pervertit. „Intelectualismul” intuiției lui Schelling este din ce în ce mai dizolvat.

în el în imediatul imaginar al contemplației semi-mistice: astfel conceptul său de cunoaștere intuitivă evoluează într-o direcție opusă celei în care s-a schimbat în Fichte târziu. Și el crede că natura absolutului însuși „a păstrat pentru vrednici o filozofie care devine ezoterică prin ea însăși, pentru că nu poate fi învățată” [116, p. 127].

Cu toate acestea, Schelling schiță principiile de bază ale filosofiei sale a istoriei fără a recurge la intuiții iraționale: aceste principii sunt idealiste, dar nu sunt încă în întregime mistice. El înțelege istoria umană ca o etapă importantă în dezvoltarea intenționată a absolutului și realizarea intuiției creatoare a subiecților umani pe calea contopirii lor cu obiectivitatea superioară. Acest scop nu este niciodată complet de neatins, el trebuie înțeles ca regulator, adică realizat doar în tendința unei mișcări nesfârșite către o comunitate umană ideală, în niciun caz culminând cu rezultatul dorit. Schelling, în calitate de autor al cărții The System of Transcendental Idealism, conturează obiective specifice și, în opinia sa, nu numai destul de reale, ci și suficiente pentru el și pentru data viitoare - abolirea despotismului feudal și a arbitrarului și instituirea unui monarhie constitutionala. Care? Nu vom găsi în el niciun detaliu cu privire la sarcinile puse de Schelling; diverse opțiuni pentru un compromis între nobilime și burghezie sunt acceptabile pentru el. În oricare dintre ele vede o posibilă întruchipare a principiului libertății.

Schelling vede libertatea în cunoașterea necesității istorice, iar purtătorul ei nu este un individ separat, ci un gen. El mai clar decât Fichte plasează libertatea pe baza istoriei și indică dialectica istorică a libertății și necesității, reducând-o, totuși, la dialectica conștientului și inconștientului. Rezultatul cumulat al acțiunilor

indivizilor nu coincide cu dorințele lor și cu scopurile pentru care și-au întreprins acțiunile. Ca urmare a reflecțiilor asupra acestei împrejurări, „Doctrina lui Schelling despre dialectica conștientului și inconștientului se apropie de ceea ce Marx și Engels au spus mai târziu cu privire la această problemă” [11, vol. II, p. 259].

Biblioteca „Runivers”

Totuși, idealismul lui Schelling îl obligă să cufunde originile și rezultatele libertății într-un principiu atemporal, inteligibil și să dea libertății înseși un sens de superclasă, astfel încât teza conform căreia esența dezvoltării istorice constă în mișcarea către libertate devine extrem de abstractă și chiar aistorice. Doctrina libertății este construită aici nu pe conceptul de subiect colectiv al istoriei, ci pe o ipoteză metafizică. „Unde există libertate absolută, există fericire absolută și invers. Dar cu libertatea absolută, conștiința de sine este și de neconceput” [116, p. 106]1. Și acolo unde conștiința de sine este păstrată, necesitatea absolutului suprimă libertatea omului în cel mai ferm mod, liberul arbitru al oamenilor se dovedește a fi subordonat fatal scopurilor sale. „... Invazia necesității ascunse în libertatea umană” {113, p. 345], ca un cal troian, o cucerește din interior. Libertatea se transformă doar într-o continuare conștientă a actelor inconștiente predestinate™ ale absolutului, „libertatea trebuie să se transforme din nou într-o necesitate” [ibid, p. 344]. Astfel, aproape ca la Spinoza, libertatea lui Schelling este doar o necesitate recunoscută, iar un asemenea punct de vedere asupra ei este în esență insuficient și nu ar putea fi acceptat de marxism. Mai mult, este dificil să recunoaștem cerințele libertății pe baza sistemului lui Schelling: nu este doar suprasensibilă, ci și suprarațională, deoarece atât manifestarea sa cea mai înaltă, cât și primii ei pași sunt la fel de inconștienți.

Dar manifestările sale la nivel intermediar sunt concepute de Schelling ca fiind destul de rezonabile. Astfel, scopul istoriei în perioada sa modernă previzibilă este un „sistem juridic ideal”. Idealizând dreptul burghez, filosoful nu speră decât la transformarea suprastructurii juridice a societății contemporane. Pentru a justifica o interpretare atât de restrânsă a progresului social, el creează o construcție adecvată: spiritul care luptă pentru libertate consideră necesar să se limiteze, iar dreptul, spre deosebire de arbitrar, constituie auto-restrângerea rezonabilă dorită a libertății oamenilor în interesul însăşi libertatea lor. Astfel, pe baza idealismului obiectiv, Schelling a combinat două formule spinoziste diferite de libertate - ca autodeterminare a substanței și ca adaos.

1 Descărcarea a fost îndepărtată de mine - I I.

Biblioteca „Runivers”

supunerea voluntară la necesitate. Adevărat, în Schelling această supunere nu este voluntară, deoarece oamenii își urmăresc totuși scopurile personale și sunt obligați doar să le coordoneze cu cerințele

specifice ale legii, dar toți sunt sfătuiți să recunoască legea ca atare în mod voluntar.

O apologie pentru puterea de stat se suprapune idealizării dreptului burghez. Schelling a trăit într-o eră a ciocnirilor și revoltelor interstatale furtunoase, sub ochii săi trei perioade foarte diferite ale istoriei politice și militare europene s-au înlocuit succesiv. Prin urmare, el acordă o importanță deosebită „transcendenței” dincolo de granițele statelor individuale și speră pentru crearea în viitor a federației lor generale, „Areopagul națiunilor” și chiar „statul statelor”, care va fi cel mai apropiat de realizarea ideală a ordinii morale la scară mondială.

Dacă etica lui Schelling și învățătura lui este Filosofia artei. 0 lege este MULT aproape de elementele corespunzătoare ale filozofiei de

Teoria lui Fichte, apoi în a șasea secțiune principală a „Sistemelor idealismului transcendental” întâlnim motive complet diferite. Aici este cuprinsă partea teoretică generală a filozofiei artei a lui 1 Schelling, afirmând că cea mai înaltă etapă în dezvoltarea și întoarcerea absolutului la sine nu este acțiunea morală, ci creativitatea artistică și cel mai perfect mod de a cunoaște. este contemplaţia estetică (intuiţia). Filosofia artei completează teoria cunoașterii Schellingismului matur și a sistemului său în ansamblu.

Deja „Tranziția lui Schelling de la gândirea filosofică rațională la contemplația intelectuală semnifică în același timp începutul sfârșitului creativității sale spirituale productive” (130, p. 286). Trăsăturile declinului sunt clar vizibile chiar și atunci când intuiția intelectuală a tânărul Schelling se transformă într-o intuiţie estetică.Raţionalizarea ei menţionată mai sus are loc nu numai concomitent cu această transformare, ci joacă şi rolul factorului său activ.

1 Prelegerile despre filosofia artei (1802-1806) susținute de Schelling la Jena și Würzburg, în principiu, oferă puține noutăți în comparație cu „Sistemul idealismului transcendental”. 1807).

Biblioteca „Runivers”

Intuiția teoretică a lui Schelling este descrisă de el ca o potență caracteristică doar câtorva genii alese ale spiritului, capabile să pătrundă în mod misterios în adâncurile fără fund ale frumuseții. Nu este surprinzător că intuiția lui Schelling capătă din ce în ce mai mult trăsături ilogice, aducând-o mai aproape de edițiile timpurii ale „Învățăturii științifice” a lui Fichte [vezi. 14, p. 79]. Din ce în ce mai mult Schelling privește lumea prin prisma unei viziuni romantice irațional-estetice.

Această schimbare a vederilor lui Schelling la începutul secolelor XVIII-XIX. s-a întâmplat sub o influență considerabilă a romanticilor din Jena și mai ales a pr. Schlegel și Novalis, care și-au dezvoltat ideile filozofice sub formă de ficțiune poetică (Díchtung) [vezi. 17, p. 23 etc.] \ și sub opera lor artistică au rezumat o bază filozofică

care nu era deloc distinctă, ci mai degrabă a unit definitiv acest întreg grup (în el ar trebui să fie incluse A. Schlegel, Hölderlin și parțial teologul berlinez Schleiermacher). Novalis, cel mai apropiat dintre toți de crearea unui sistem integral, s-a autodenumit „idealist magic”, adică magia este „geniu total”, iar viziunea asupra lumii care îi corespunde este derivată din învățătura idealistă a lui Fichte prin reinterpretarea lui universală. Eu" ca irațional puterea creatoare a imaginației nelimitate. Programul de „poetizare” a lumii propus de Novalis s-a format parțial sub influența panteismului dialectic al lui J. Boeze. Romanticii au jucat un anumit rol în dezvoltarea ideilor dialectice: toți s-au străduit cu pasiune pentru o viziune holistică a lumii, inclusiv disonanțe și contrarii în cadrul armoniei superioare. Novalis a folosit motivele dialecticii mistice a lui Plotin, iar pr. Schlegel a conturat o doctrină dialectică a gândirii paradoxale și a „ironiei”1 2. Jensky

1 Astfel, ceea ce Schelling a spus despre artă în discursul său de la München din 1807 a fost expus cu cinci ani mai devreme într-una dintre prelegerile lui August Schlegel.

2 Pr. Schlegel a înțeles paradoxitatea ca rezultat al unei deplasări subiective conștiente, și în același timp neceremonioase și neașteptate, a contrariilor, adică deloc în sensul în care Diderot a scris despre cartea lui Helvetius „Despre minte”, că autorul paradoxal trebuie să pătrundă „pe furiș” în sufletul cititorului său. Conceptul de „ironie” din Schlegel este asociat cu un paradox, deoarece a interpretat „ironia” în sensul sentimentului conștient.

romanticii au stabilit sarcina de a crea istoria culturii ca un proces unic și integral al mișcării spiritului. Această problemă nu a fost rezolvată de ei, dar l-a inspirat pe Hegel. Cât despre Schelling, motivele principale ale filosofiei sale naturale au ceva în comun cu „Teoria naturii” a pr. Schlegel și în jurul anului 1800 romanticii au influențat în mod semnificativ concepțiile estetice ale lui Schelling, deși ei înșiși au primit puternice inspirații filozofice de la el. Dar Schelling de mai târziu, care a plecat înapoi de la cuceririle dialecticii hegeliene, s-a îndreptat de această dată către moștenirea strict filozofică, profund iraționalistă a romantismului târziu. Cu greu ar fi adevărat să presupunem că Schelling a împrumutat vreodată ceva din dialectic în tendința, dar foarte haotică metodă a romanticilor.

Tânărul Schelling a văzut în artă „singurul organon etern și autentic” ¡113, p. 393] a filozofiei, urcând în inconștient, eu în filosofia artei - „imaginea lumii absolute” [114, p. 53], extras din forma activității artistice. În contemplația estetică intuiția dobândește cea mai mare obiectivitate și numai prin experiențele estetice filozofia se contopește în cele din urmă cu viața, ale cărei rădăcini adânci sunt asociate inițial cu arta. Este necesar să pornim de la „universul însuși ca o operă de artă absolută” [ibid., p. 86], iar deja natura este „poezia inconștientă a spiritului” [DIN, p. 24].

Dacă Hegel și-a exprimat ulterior câteva gânduri incontestabil vii despre frumosul din natură, atunci aceasta era încă doar o reflectare a ceea ce prevăzuse Schelling. Natura este, parcă, un gen special de artă și nu fără motiv cristalele și fulgii de nea ne încântă atât de mult.

distrugerea atât a armoniei dintre formă și conținut, cât și a distanței dintre creativitate și realitate. Această distanță sparge jocul contrariilor arbitrare și ciudate (paradoxale). Apropo, Hegel a caracterizat „ironia” lui Schlegel ca pe o dorință satanică de a transforma toate adevăruri într-o iluzie, vulgaritate” [32, t X, p 47, cf t XII, s 68-69, cf 200]

1 Pr. Schlegel scria că „totalitatea polemică este o condiție necesară pentru metoda și criteriul unui sistem” [147, S 406], iar panteistul mistic Novalis în Fragmentele sale logologice a numit metoda sa „direcție înainte și înapoi” [198, S. 117] atât în doctrina naturii, cât și în filosofia istoriei

Biblioteca „Runivers”

Bovine și stele de mare, faguri și flori, ținute cochete ale păsărilor și postura zveltă a animalelor de stepă și de munte. Schelling a găsit imagini impresionante pentru a ilustra faptul că „fiecărui lucru i se opune un concept etern, conceput de o minte infinită” [112, p. 297] și retras din curgerea lucrurilor trecătoare. Considerarea estetică a naturii (aici Schelling a folosit anumite idei ale esteticii de la sfârșitul secolului al XVIII-lea K. F. Moritz) i-a permis să acorde atenție rolului aspectelor complet noi ale structurilor organice (de exemplu, simetria). Dar, pe de altă parte, prin antropomorfizarea extremă a naturii neînsuflețite, Schelling a contribuit la îndepărtarea din știință a studiului lucrurilor și fenomenelor sale. El a afirmat: dezvoltăm o filozofie a artei, „rupând cu tot ce este de natură moralizatoare, respingem în cele din urmă legătura cu știința...” [113, p. 387]. În opinia sa, „știința se grăbește doar după ceea ce a fost deja disponibil artei. Aşa se explică de ce ştiinţele nu cer geniu...” [ibid., p. 387]

Dar geniul cere activitatea creatoare a artistului. El este un instrument al absolutului, deși nu îl bănuiește și în acest sens acționează inconștient, dar este complet în puterea „contemplării libere, în același timp pasive și active, îmbătate și conștiente...” [114] , p. 57], conștient în sensul că un geniu, creând o capodoperă, își stabilește un anumit scop artistic, calea de realizare care nu îi este întotdeauna clară, totuși, chiar și după ce a parcurs cu succes această cale. Mult mai important este scopul spre care se străduiește absolutul cu stiloul, pensula și dalta artistului supus acestuia. Schelling nu acceptă autodisciplina kantiană a unui geniu, dar reiese că creativitatea artistică, independentă de natură în sensul restrâns al cuvântului și analogă activității sale în sensul că un geniu, ca ea, creează în „perfect”. „neresponsabilitate”[113, p. 378], disciplinat fără să vrea de puterea absolutului, care îndreaptă geniul spre cea mai înaltă sinteză a conștientului și inconștientului, a finitului și a infinitului, a liberului și a necesarului. Sinteza este de așa natură încât „intelligentsia nu poate atribui libertății plinătatea

combinației care desăvârșește procesul de creativitate, deoarece odată cu dăruirea perfecțiunii operei, orice aparență de libertate dispare” [ibid., p. 377]. Astfel, la nivel de artă, completul

victoria necesității asupra libertății, câștigată deja de aceasta în filosofia istoriei a lui Schelling. Oricum ar fi, desăvârșirea cu succes a activității creatoare evocă artistului un sentiment de satisfacție infinită, indiferent dacă spiritul său s-a obiectivat, iar roadele acestei obiectivări au devenit o expresie a idealului (subiectiv). Fuziunea estetică a subiectivului și obiectivului completează identitatea finală a subiectului și obiectului în absolut, iar triumful acestui final, deși inconștient din punctul de vedere al cauzei, este profund trăit de artist: „universul în s-a ajuns la imaginea artei” [114, p. 67].

Atmosfera de exaltație irațională impetuoasă umple întreaga estetică a lui Schelling. Ea nu este pe calea realismului în artă; claritatea logică și armonia clasicismului nu îi sunt mai puțin străine. Dar estetica lui nu și-a dobândit unitatea interioară, iar acest lucru se dezvăluie, de exemplu, în clasificarea artelor. Schelling a împărțit toate artele în două rânduri: „real” (muzică, pictură și „plastic”, adică arhitectură și sculptură) și „ideal” (liric, epopee și dramă), unde artele sunt situate în direcția ascensiunii de la frumusețea trupească la spirituală, iar cea mai înaltă formă de artă este poezia, prin care absolutul este cel mai capabil să se realizeze pe sine. Dar nu este clar de ce muzica este atât de departe de acest loc cel mai înalt în ierarhia artelor, prin care absolutul, dacă urmam aceeași logică a raționamentului, s-ar putea experimenta și exprima emoțional în cea mai mare măsură.

Deci, frumusețea (frumoasa) „nu este nici numai generală sau ideală (ea = adevăr), nici doar reală (se manifestă în acțiune). Astfel, este doar o întrepătrundere sau reunire perfectă a ambelor...” [114, p. 81], „nedistingerea” lor [ibid., p. 85], adică „miracol” [113, p. 380] și trăit de consumatorii de artă ca „devotament liniștit (Hingabe) față de nemăsurat, confort în sânul lumii” [116, p. 55], și în ultimă instanță, care reiese deja în prelegerile despre filosofia artei din 1802-1805, ca o închinare a lui Dumnezeu, al cărui singur semn verbal era „absolutul” [vezi. 114, p. 72, 85].

Creșterea interpretării mistico-religioase a frumosului, care are loc mână în mână cu corespondentul

reinterpretarea absolutului, se vede clar în eseul lui Schelling despre D. Bruno (1802) [vezi. PO, p. 97 şi alţii] şi în prelegerea „Despre metoda studiului academic” (1803). Arta este declarată a fi participare la ideile divine, iar participarea la ea este un produs al harului lui Dumnezeu, „emanarea ei (Ausflup)” [114, p. 70] sub forma unor idei care

sunt „imagini ale divinului, dar privite realist, sunt zei” [ibid., p. 90] legende mitologice. „Se postulează o legătură strânsă care unește arta și religia” [ibid., p. 55], precum și începutul acestuia din urmă, adică mitologia.

„Mitologia nu este altceva decât universul într-o ținută mai solemnă, în înfățișarea sa absolută, adevăratul univers în sine, un mod de viață și un haos plin de miracole în crearea imaginii divine, care este poezie în sine și totuși pentru sine. în acelaşi timp.timpul este materialul şi elementul poeziei. Ea [mitologia] este lumea și, ca să spunem așa, solul pe care numai operele de artă pot înflori și crește” [ibid. Cu. 105]. În termeni nu mai puțin confuzi, Schelling a mai argumentat că numai prin mitologie arta își dobândește funcția principală - de a fi un simbol intuitiv al divinului. Miturile sunt fragmente mascate simbolic ale revelației. În simbolul perfect al mitului grecesc s-a realizat o sinteză a generalului și a particularului, dar apoi preia alegoria artei creștine, unde particularul este doar un mijloc de exprimare a generalului.

Interesul lui Schelling pentru mitologie a crescut în fiecare an, iar la cursul de prelegeri „Filosofia mitologiei și a revelației” (1811-1820), primul volum din „Epocile lumii” (1811) și în lucrarea „Zeități samo-tracice” (1813) atașat acestui volum -1815), el dezvoltă conceptele corespunzătoare care ridică arta nu numai deasupra științei, ci și deasupra vieții pământești în general. În calitate de lider filozofic al romantismului german, el îi dă aspectul unei teorii reacţionare a artei de dragul artei. Cu toate acestea, el a creat un teren metodologic pentru viitoarele studii estetice ale lui Hegel, punând în discuție problema unei linii de trecere a dezvoltării istorice a artelor, punând problema sintezei și „imitării naturii” a acestora prin expresia de sine a artistului, arătând dezvăluie inconsecvența categoriilor de tragic și comic etc. asupra intuiției estetice Schelling

El a subliniat specificul artei, care constă în primul rând în interacțiunea strânsă dintre subiectiv și obiectiv. Pentru prima dată în istoria gândirii estetice, a fost creată o schiță a esteticii ca un sistem categoric care se dezvoltă dialectic [vezi. 74, p. 127].

Principalul punct de cotitură în punctele de vedere ale „
filozofiei lui Schelling nu se referă numai la artă, ci

revelație” dar și despre filozofie în general

a durat după 1803-1806. Schimbarea esențială a viziunii sale asupra lumii, care a dus la crearea sistemului teosofic, a fost clar conturată în special după 1814-1815, pentru că principalul motiv al acestei transformări de vederi au fost schimbările în alinierea forțelor clasei sociale care au avut loc de către acea vreme în Europa, care l-a purtat pe Schelling în dreapta. În primii ani ai șederii sale la München, trece pe poziția de reacție feudal-aristocratică. Din condeiul lui se

naște o „filozofie a revelației și a libertății”, în care, totuși, spiritul uman nu era pregătit pentru libertate, ci pentru închisoare.

Fosta sa „filozofie a identității”. Schelling a declarat doar o doctrină negativă. Numai doctrina lui Dumnezeu-absolut, care se referă la natură ca și la urmașul său alienat, poate fi pozitivă. În Philosophical Investigations on the Essence of Human Freedom... (1809), Schelling scria că lumea materială este „natura în Dumnezeu, inseparabilă, este adevărat, de el, dar totuși diferită de el” [115, p. 26]. Aici el nu a rupt încă de sistemul de gândire panteist, dar apare deja ca un mistic-voluntarist. Cu toate acestea, în scrierile ulterioare despre mitologie și religie, Schelling transformă lumea lucrurilor naturale „în” absolutul divin într-o lume corporală și creată „în afara” și „dedesubtul” zeului absolut. Filosofia ca încercare de a-L înțelege pe Dumnezeu se califică drept „mister în sine” [110, p. 88].

Deja în Philosophy and Religion (1803), Schelling a descris absolutul ca pe un zeu, cunoscut doar vag de contemplarea irațională suprasensibilă a oamenilor, dar cunoscându-se pe sine prin Ideea eternă (= „nus” al lui Plotin) și creându-se creativ pe sine. Dumnezeu este „principiul primar (Urgrund)” infinit, transformându-se treptat într-o persoană, astfel încât lumea lui Dumnezeu este în dezvoltare. Iar lumea naturii se naște prin „depărtarea (Abrechen)” de Dumnezeu și este lipsită de existență reală, ca o umbră dintr-un obiect iluminat.

Mai departe, Schelling dezvoltă motivele, folosind speculațiile mistice ale primilor gnostici creștini, ale neoplatoniștilor alexandrini și ale lui J. Leme, în sensul că corpul și senzualul din om provine din umbra și întunericul natural, înstrăinat de lumina divină. „... Există un singur început, deoarece curge din temelie și este întunecat, voința de sine a făpturii; în măsura în care nu s-a ridicat încă la unitatea perfectă cu lumina ca început al rațiunii (adică nu acceptă încă lumina), este o simplă atracție, sau dorință, adică o voință oarbă” [115, p. treizeci]. Lumea primește o relativă independență ca purtătoare a răului și o zonă pentru existența creaturilor căzute. Libertatea lor este începutul căderii lor. Urmându-l pe Augustin, Schelling susține că libertatea a fost folosită de oameni pentru păcat și i-a condus în abisul atrocităților, dar „baza” răului este Dumnezeu însuși.

Filosofia mistică a istoriei a lui Schelling și-a găsit expresia cea mai vie în lucrarea sa neterminată în trei volume „World Ages (Weltalter)” (1811-1815) [vezi. 184]. El repetă schemele dualismului maniheic, postulând o „bifurcare a luminii și întunericului” [115, p. 41] și detașarea oamenilor de Dumnezeu. Schelling se străduiește să interpreteze și să fundamenteze filozofic toată mitologia creștină, să raționalizeze revelația dogmatică [vezi. 169, S. 484]. Semnificația primei, ultimele jumătăți a istoriei omenirii i se pare în cădere (=înstrăinarea binelui în rău), în timp ce sensul celei de-a doua jumătăți, viitoare, ar trebui să constea în mântuirea păcatelor (=desalienarea binelui) și întoarcerea fiilor și fiicelor risipitoare

la Dumnezeu. Timpul prezent, modernitatea, este înfățișat de Schelling ca un mediastin între trecut și viitor, ca un timp al ispitei și al speranței.

Variațiile lui Schelling asupra „odiseei” sale creștine evlavioase sunt foarte departe atât de dialectică, cât și de filozofie în general. Cu toate acestea, el a declarat aceste speculații teologico-iraționaliste drept adevărate filozofii „pozitive”, excomunicând atât filosofia religiei a lui Hegel, cât și toată dialectica sa din „realizările” ei imaginare. „Prin filozofie negativă, el (Schelling. – I. N.) a înțeles logica; era destul de clar” [45, p. 18]. Logica și rațiunea sunt acum anatematizate de Schelling, el se bazează doar pe voința nerezonabilă, care singură va deschide porțile revelației cerești. Vocea filosofului tace, iar noi doar auzim

Biblioteca „Runivers”

ecteniile duhovniceşti. Astfel, trecerea de la filozofia „negativă” la „pozitivă” s-a exprimat în respingerea filosofiei și fuga în umbra religiei. Acest zbor este acoperit de raționamentul că Dumnezeu este „raționalitatea cea mai înaltă”, iar „filozofia revelației” este „știința”

Acesta a fost mijlocul imaginar de „mântuire” pe care bătrânul Schelling a început să predice când a fost invitat la Universitatea din Berlin. În prelegerile despre filosofia revelației, el a început să interpreteze faptele istoriei civile într-un mod pur religios, iar etapele istoriei religioase - ca pregătire teleologică a creștinismului, iar prin aceasta din urmă - descoperirea celui mai înalt adevăr. El consideră acum religia, și nu filozofia, și cu atât mai puțin arta, ca fiind completarea cunoașterii lumii și a lui Dumnezeu, formulând în acest sens triada „mitologii, religii creștine, filozofie (a se citi: religie) revelației”. Schelling și-a încheiat cursul cu cuvintele pe care le spera la construirea unui templu comun pentru cei trei apostoli (Petru, Pavel și Ioan), care să simbolizeze unitatea catolicismului, protestantismului și „biserica iubirii universale”.

Dar Schelling la Berlin a predicat nu dragostea universală, ci ostilitatea acerbă față de studiul experimental al lumii, științei și progresului social. Idealul său politic ecumenic al „statului statelor” se transformă acum într-o apologie pentru „Sfânta Alianță” a monarhiilor feudale ale Europei și face apel la persecuție împotriva liber gânditorilor și a revoluționarilor. Schelling îi declară pe purtătorii ideilor progresului social slujitori satanici și îi blestemă de pe amvonul filosofic, de parcă s-ar afla pe amvonul catedralei. El creează, de asemenea, o doctrină „pozitivă” specială a lui Satana ca „principiu a devenit (gewordene)” cu o parodie a dialecticii: diavolul nu este doar un dușman, ci și un slujitor al lucrării lui Dumnezeu, o sursă de contradicții în activitățile lui. creaturi pământeşti. „Filozoful în Hristos” și-a înspăimântat ascultătorii cu o judecată teribilă, o judecată în care dreapta pedepsitoare a lui Dumnezeu

1 Cu toate acestea, la Congresul Hegel de la Stuttgart din mai 1975, s-au făcut încercări persistente de a-l înfățișa pe filozoful revelației... ca pe un materialist, deoarece a făcut apel la „experiența" extra-rațională și a condamnat răul care provine din muncă ca alienare.

det pe capetele republicanilor, democraților și altor interpreți și slujitori ai mașinațiunilor diavolului. S-ar putea înțelege că o astfel de soartă ar trebui să se întâmple pe Hegel, care a îndrăznit să încurce mințile și să semene sămânța „voinței proprii" printr-o imitație patetică a lui Schelling...

Tânărul Engels în trei pamflete binecunoscute (1842) a dezvăluit respingerea completă a lui Schelling față de fostele sale aspirații filozofice progresiste. Anterior, Schelling credea că sinteza dialectică „în general apare doar prin confruntare (Widerstreit)..." [116, p. 67], dar acum el înfățișează părțile contradicției universale ca „smulse unele de altele, fixate în izolarea lor..." [2, p. 408], dar împingându-se unul pe altul în afară, apoi împăcându-se printr-un „intermediar" superior, pentru a se cufunda într-o identitate mistică. A fost un pas înapoi de la dialectica lui Hegel la o antiteză extrem de artificială a conceptelor și ideilor metafizic rigide. Nava filozofică a lui Schelling, care a navigat cândva în întinderea largă în căutarea „Atlantidei Absolute", a suferit o epavă completă, iar scheletul ei putrezește acum pe un țărm pustiu...

Dar această navă naufragiată mai avea un trecut glorios. „Gândul sincer de tineret al lui Schellin-

ha, care a rămas cu el un vis fantastic de tinerețe" [2, p. 258], a pus bazele dialecticii naturii ca teorie filozofică și a aruncat în sufletul tânărului Hegel semințele unor idei fundamentale precum identitatea dezvoltării și cunoașterii și dialectica libertății. Filosofia naturală a lui Schelling a avut un impact semnificativ asupra naturaliștilor de frunte din acea epocă: biologii L. Oken, K. F. Burdach și K. E. von Baer, geologul G. Steffens și, după cum știm deja, fizicianul M. Faraday, au ascultat gândurile ei . Această componentă a Schellingismului a fost promovată de M. Pavlov și alții în Rusia. Filosofia naturală a lui Schelling a contribuit la tranziția lui Feuerbach la materialism, iar Marx se referă la acest rol în scrisoarea sa vie către Feuerbach din 3 octombrie 1843.

Dar o influență complet diferită, reacționară, a exercitat-o construcțiile teosofice ale lui Schelling, uneori, totuși, combinate capricios cu tezele sale natural-filosofice. Absolutul „voință" a fost menționat de Schopenhauer,

Kierkegaard, Bergson, Berdyaev, Heidegger, Jaspers [vezi. 175]!. „Inconștientul” a luat o nouă viață cu E. Hartmann, iar apoi cu Z. Freud. Mitologia istoriei și „revelații” și doctrina răului a lui Schelling și-au găsit adepții în persoana lui F. Baader, S. Coleridge, P. Tillich, E. Bloch. Aceste influențe au fost, prin spiritul lor, profund străine și ostile tradițiilor filozofiei clasice germane, cu care Schelling s-a rupt în cele din urmă, deși a încercat să se înfățișeze drept cel mai profund interpret al lor [vezi. 151].

Linia mișcării filozofice ascendente a trecut de regretatul Schelling prin Hegel studenților săi hegelieni, iar apoi criticilor săi materialişti. Dar fără dialectica obiectivă a ființei naturale, Schelling timpuriu nu ar fi avut o învățătură obiectiv-dialectică atât de dezvoltată a lui Hegel, deși în înțelegerea rolului naturii în raport cu spiritul, Hegel, interpretând-o ca o stare alienată, l-a urmat pe Fichte. mai degrabă decât Schelling.

1 Heidegger a reexaminat doctrina libertății a lui Schelling în anii 1930.

Biblioteca „Runivers”

Capitolul IV

GEORGE WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Filosofia lui Hegel este desăvârșirea și cea mai înaltă realizare a idealismului clasic german. Ea a dezvăluit limitele capacităților sale și problemele insuportabile pentru ea, a reflectat în linii mari evoluția ideologiei burgheziei germane în prima treime a secolului al XIX-lea. Învățătura lui Hegel a compensat lipsa de activitate politică a acestei clase cu intensitatea vieții spirituale, opunând revoluției sociale burgheze cu o revoluție a ideilor, combinată cu reforme în viața publică. Hegel a proclamat capacitatea omului de a se crea pe sine, superioritatea infinită a vieții sociale asupra naturii și puterea de a cunoaște conștiința. El a fundamentat toate aceste teze prin intermediul dialecticii idealiste, al cărei nucleu rațional a fost folosit curând de către revoluționari.

Biblioteca „Runivers”

democrații și apoi fondatorii viziunii științifice asupra lumii a proletariatului. Dialectica este cea mai valoroasă realizare a gândirii hegeliene.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel Perioadele vieții s-a născut la 27 august 1770 la Stutt-

Lucrează la gară, în familia unui funcționar important

Principatul Württemberg. De la gimnaziu, a scos dragoste pentru științe umaniste și apoi și-a aprofundat cunoștințele în acestea, aflându-se din 1788 până în 1793 în zidurile Institutului Teologic Luteran din

Tübingen. Dar dacă viziunea despre lume a lui Hegel ca student de liceu a fost influențată de iluminismul german și de dramaturgii antici, atunci la institut îi place Emil și alte lucrări ale lui Rousseau. Impresionat de evenimentele revoluției burgheze din Franța, el se alătură noului club politic local organizat, la ale cărui întâlniri Schelling, student al aceluiași institut, participă la visele sale de tinerețe, subverind poate mai cu îndrăzneală autoritățile și dogmele decât prietenul său. Dar ei au salutat etapa girondină a revoluției cu egal zel și ambii au participat la plantarea simbolicului „pom al libertății". Într-o scrisoare către Schelling din 17 aprilie 1795, Hegel a făcut concluzia generală că popoarele Europei se ridicau împotriva despotismului, iar treizeci de ani mai târziu a continuat să considere această dată ca „un răsărit magnific" [32, vol. VIII, p. 414].

Dezvoltarea filozofică a tânărului Hegel se desfășoară într-un ritm relativ lent. Este cu cinci ani mai în vârstă decât Schelling, dar a fost la început sub influența lui, iar mult mai târziu a venit cu lucrări mature. Schelling și alți studenți de teologie sunt duși de Kant, du Hegel îi este încă aproape indiferent. Merge pe propriul său drum, încet, dar constant.

Multă vreme, scrierile timpurii ale lui Hegel nu au atras atenția cercetătorilor. Dar în 1907, studentul lui Dilthey G. Nohl le-a publicat, oferindu-le titlul „Manuscrise teologice", deși mai corect ar fi să le numim anticreștine și republicane. Totuși, pentru a le oferi o asemenea evaluare, așa cum a făcut D. Lukacs [vezi. 190, S. 47], nu este nici pe deplin corectă: Hegel ezită în a lui

1 Într-o scrisoare către Hegel din 4 februarie 1795, el a afirmat, de exemplu, că „Nu există nici un zeu personal Det" [29, vol. 2, p. 222].

opiniile, iar întrebările interpretării filosofice a teologiei creștine și personalitatea lui Hristos l-au ocupat cu adevărat foarte mult. În cele din urmă, se va ajunge la ideile despre lumea morală, divinitate, nemurire. Rațiunea însăși va răsturna orice credință falsă și va persecuta clerul" [29, vol. 1, p. 212] C Fragmente din „Religie populară și creștinism" (1792-1794) aparțin perioadei Tübingen din viața lui Hegel. Ele reflectau visele vagi ale tânărului filozof cu privire la o „religie populară" care să renunțe la toate legăturile ecleziastice și să proclame ideile de libertate și fraternitate. Într-o oarecare măsură, binecunoscutul motiv iacobin s-a manifestat aici.

Hegel și-a petrecut anii din 1793 până în 1796 în orașul elvețian Berna ca profesor de acasă. De acest timp aparțin schița sa Viața lui Isus (1795), în care îl transformă pe Hristos într-un predicator al eticii kantiene, și apoi manuscrisul neterminat Pozitivitatea religiei creștine (1795-1796), în care, în ea, simpatia tânărului Hegel. pentru republicanism, idealizarea lor democrația antică și religiile precreștine, negarea creștinismului ca religie „pozitivă" a nelibertății.

După cum a remarcat Marx în Al optsprezecelea Brumaire..., idealizarea democrației ateniene și a Romei republicane a fost o trăsătură caracteristică ideologiștilor revoluției burgheze. Credința religioasă doctrinară, scria Hegel, este „o incompletitudine a conștiinței” [29, vol. 1, p. 207; cf. p. 176], o schemă moartă prescrisă cu forța „nouă de un aviorit căruia nu putem refuza să-i ascultăm” [29, vol. 1, p. 200] Aici, critica la adresa creștinismului oficial se dezvoltă într-o expunere a clericalismului și a despotismului în general. , ostil libertății,

1 Nu se poate spune că Hegel a realizat ulterior acest întreg program.Autoritatea lui Hegel a fragmentului din care este preluat acest citat este apărată de O Peggler (vezi „Studien zur Fruhge- schiclTe des deuischen IdeaLsirus”, hrsg \on K Bubner Bonn, 1973), dar contestată de B P Bayer, care îl indică pe tânărul Schelling drept autor

L „dacă mintea nu este recunoscută și nu este călcată în picioare de sistemul bisericesc, atunci sistemul bisericesc nu poate fi altceva decât un sistem de dispreț față de oameni” [29, vol. 1, p. 174].

A treia perioadă a vieții tânărului Hegel este Frankfurt (1797-1800). Întors din Elveția, și-a continuat cariera ca profesor acasă la Frankfurt pe Main. Părerile sale politice în acest moment se schimbă, evenimentele din perioada iacobină a Revoluției Franceze îl îndepărtează de idealurile republicane, atitudinea lui față de religia creștină devine și ea diferită. Încearcă să o evalueze dialectic — nu este sortită pentru totdeauna „pozitivității” retrograde și ar putea deveni progresivă. Așa scrie Hegel în noua sa lucrare, de asemenea neterminată, Spiritul creștinismului și destinul său, și într-o nouă introducere în manuscrisul despre pozitivitatea creștinismului. Interesele sale sunt acum atrase de lucrările economiștilor englezi, mercantilistul D. Stewart (1712-1780) și fondatorul teoriei muncii a valorii A. Smith (1723-1790), și în pamfletul „On the Recent Internal”. Relațiile din Württemberg...” (1798) se pronunță în favoarea restricțiilor constituționale asupra puterii regale și pentru unificarea Germaniei.

Excepțional de importantă în dezvoltarea filozofică a lui Hegel a fost ultima perioadă a formării sale - Jena (1801-1807), când conturează „Primul sistem...” (1801-1802), pregătește alte schițe și creează prima sa carte mare. „Fenomenologia spiritului” (1807). Prin eforturile lui Fichte și Schelling, Universitatea din Jena a devenit centrul culturii spirituale a Germaniei în epoca războaielor napoleoniene, iar acum Hegel a început să înmulțească gloria Universității din Jena. În 1801, apare pentru prima dată în presă, publicând lucrarea „Diferența dintre sistemele filozofiei lui Fichte și Schelling”, unde se află de partea acestuia din urmă. El apără și conceptul de identitate de subiect și obiect pe paginile Critical Philosophical Journal, publicat de el împreună cu Schelling la Jena, dar în curând se conturează un decalaj între ele.

^Hegel continuă să reflecteze asupra problemelor economice, iar rezultatele reflecțiilor se reflectă în ambele lucrări majore ale lui din perioada Jena. În Jena Sketches of the System (1804-1806), constând din schițe fragmentare ale viitoarei doctrine, Hegel exprimă gânduri vii despre rolul muncii și al economiei.

în raport cu vieţile oamenilor — uneori mai progresist decât în scrierile sale de mai târziu.

În condițiile moderne, scrie el, „moliciunea oamenilor este condamnată la muncă complet stupefiantă, nesănătoasă și nesigură - muncă în fabrici, fabrici, mine” [29, vol. 1, p. 343]. Din ce în ce mai mult „iese în față opusul marii bogății și al marii sărăcie, care nu poate fi ajutat de nimic... Cine o are va avea mai mult” [29, tJ, p. 344]. Munca devine din ce în ce mai „mecanică”, apare „munca abstractă”. Iar Hegel visează la vremuri viitoare, când „munca va deveni din nou o nevoie concretă, adică nevoia individului” [29, vol. 1, p. 325] a unei persoane.

Spre deosebire de viitoarea „Filosofie a dreptului”, Hegel scrie în „Schițele sistemului Jena” despre clasele „inferioare”, muncitoare — „țăranul” și artizanul [vezi. 29, vol. 1, p. 366-367]. Cu amărăciune, el afirmă dominația vițelului de aur: „... o persoană are atâta realitate cât are bani. Imaginația a dispărut” [29, vol. 1, p. 368]. Dar inevitabilitatea și progresivitatea transformărilor sociale capitaliste pentru Hegel sunt dincolo de orice îndoială. Mai târziu, în articolul „Rapoartele Adunării Moșiilor din Regatul Württemberg” (1817), el afirmă clar că este inutil să visezi la o întoarcere la viața idealurilor străvechi.

Hegel își leagă visele de progres nu mai de noțiuni abstracte de „spirit elen” liber, ci de reforme burghezo-democratice, considerându-le necesare Germaniei, precum aerul. El este convins că singura cale de a uni țara și aceste reforme este prin victoriile lui Napoleon [vezi. 156, S. PO], și, judecând după scrisorile sale ulterioare, a regretat căderea sa: nu i-a scăpat intuiției că în triumful asupra lui Napoleon s-au făurit lanțurile unei astfel de restaurări, ceea ce este „reacția cea mai monstruoasă... .” [29, vol. 2, p. 358]. Dar în 1807, totul era diferit: în bătălia de la Jena, trupele prusace au fost înfrânte, francezii au intrat în oraș și au jefuit apartamentul filosofului. Luând cu el manuscrisul Fenomenologiei spiritului, Hegel a fugit la Bamberg.

Ocupația a întrerupt activitățile Universității din Jena, iar Hegel a decis să-și încerce mâna la jurnalism. Timp de un an și jumătate (1807-1808) a editat ziarul Bamberg. Dar napoleoniene și ba-

denunțarea cenzurii a închis-o curând, iar Hegel s-a retras din jurnalismul activ. De la sfârșitul anului 1808 până în august 1816, a fost la Nürnberg ca director al școlii gramaticale locale și profesor de propedeutică filozofică. Lucrările la lucrarea sa principală, Știința logicii (1812-1816), datează din această perioadă.

Abia în 1816, când Hegel avea deja sub 50 de ani, a primit o catedra de filozofie la Universitatea din Heidelberg, unde a creat o prezentare concisă a întregului său sistem - Enciclopedia Științelor Filosofice. Are loc o deplasare a poziţiei sale politice spre dreapta, despre care istoricul filosofiei G. Irlitz scrie astfel: „. .Hegel a fost nevoit să ia o poziție intermediară dificilă și nesatisfăcătoare, în care să evite atât trădarea convingerilor sale politice de nezdruncinat, cât și conflictul cu autoritățile epocii Restaurației” [156, S. XXXIII]. Dar convingerile sale tot nu au rămas aceleași: a ajuns la concluzia că ritmul progresului social a încetinit și că așa ar trebui să fie. „... Spiritul aerisit a poruncit timpul înainte”, îi remarcă el lui F. Nithammer într-o scrisoare din 5 iulie 1816. „Această poruncă este opusă, dar întregul se mișcă, irezistibil și imperceptibil la ochi, ca un blindat și închis. falangă, pe măsură ce soarele se mișcă, totul biruind și măturând în drumul său” [29, v. 2, p. 357] \ În lumina acestor cuvinte, binecunoscuta afirmație a lui Hegel în prelegerea sa introductivă din 28 octombrie 1816, că „statul prusac, în special, este construit pe principii rezonabile” [32, vol. IX, p. 4], nu mai pare atât de ciudat pentru anii 10-20 ai secolului al XIX-lea. În comparație cu alte state germane și chiar cu alte state continentale, Prusia era o țară avansată, aici s-a desființat dependența personală a țăranilor, iar Hegel spera să realizeze în continuare reforme, de tendință burgheză, în ea. Dar este imposibil să negați exigențele în scădere ale lui Hegel față de realitate: el este gata să suporte consecințele negative pe care le-ar aduce acum unificarea Germaniei sub puterea regelui prusac și puterea baionetelor armatei sale. Cerințele au scăzut, dar nu au dispărut: chiar și într-o formă prescurtată, ei au continuat să aștepte implementarea lor (nefiind primit-o nici după moartea filozofului), deoarece clasa

1 K Fischer a interpretat aceste cuvinte în sensul că a venit vremea mișcării maselor.

reprezentarea nu a devenit un factor eficient în viața politică a Prusiei, nu au fost introduse nici egalitatea cetățenilor în fața legii, nici procesele cu juriu.

De la sfârșitul anului 1818 începe ultima perioadă, berlineză, a activității lui Hegel. Numele și lucrările sale devin treptat cunoscute pe scară largă, prelegerile sunt atent înregistrate și studiate. A doua ediție (1827) a publicat Enciclopedia Științelor Filosofice, în 1821 au apărut Fundamentele Filosofiei Dreptului, iar cinci ani mai târziu - Filosofia Dreptului, ultima carte publicată de Hegel, principalul motiv de răspândire atunci despre autor. a zvonului ca despre filozoful prusac „oficial”. Dar în guvernul lui Hegel, foarte puțini oameni l-au susținut, și mai ales ministrul liberal Altenstein și, în orice caz, nu

regele și anturajul său imediat. Persecuția a căzut asupra celor mai buni studenți ai lui Hegel, iar succesorul lui Altenstein (1840), conservatorul Eichhorn, a încercat să stârpească memoria filozofului.

În ultimii ani de viață, Hegel a rămas un adversar al absolutismului și al ideilor „Sfintei Alianțe”, dar a trebuit să facă compromis și aici. Înseamnă asta că „Hegel nu a fost un om dintr-o singură bucată (ans einem Gup)? În inima lui se cuibăreau tendințe diverse și parțial opuse” [170, S. 168]? Se spune că vestea Revoluției din iulie 1830 în Franța nu i-a plăcut prea mult. Da, dar numai pentru că a înțeles că guvernul prusac va răspunde acestei știri cu acțiuni de protecție și respingerea reformelor.

După moartea neașteptată a lui Hegel la 14 noiembrie 1831, sunt publicate note de prelegere „Filosofia istoriei”, „Prelegeri de estetică” și „Prelegeri de istoria filosofiei”. Cu puțin timp înainte de moartea sa, filosoful a revenit la textul Fenomenologiei spiritului și a început lucrările editoriale asupra acestuia, dar a reușit să facă puține progrese în el.

Hegel a început să pregătească cea de-a doua ediție extinsă a Științei logicii, dar moartea i-a întrerupt activitatea când a reușit să îmbogățească doar prima parte a lucrării (Doctrina ființei) cu adaosuri. Prin urmare, textul său care a ajuns până la noi este surprinzător prin disproporția sa: a doua parte a lucrării („Doctrina esenței”) este mult mai mică ca dimensiune decât prima, deși este partea principală.

§ 1. Formarea doctrinei lui Hegel. „Fenomenologia spiritului”

Filosofia lui Hegel poate fi descrisă

Sursele   sunt numite ca un sistem de dialectică

dialectica idealismului obiectiv al lui Jagel.

Principiile dialecticii au fost aplicate în construirea tuturor departamentelor sale, iar dialectica a fost cea care a făcut această filozofie nemuritoare. Desigur, această teză trebuie abordată și dialectic. E. Hans, unul dintre cei mai devotați studenți ai lui Hegel, a declarat la un moment dat că filosofia lui este moartă și aparține doar istoriei, noua realitate necesită o nouă filozofie, dar și bazată pe principiile dezvoltate de Hegel, adică dialectice. Și acest lucru este adevărat în felul său. Niciunul dintre filosofii remarcabili de după Hegel nu a trecut pe lângă ideile și problemele învățăturii sale, dar toți, dacă erau cu adevărat remarcabili, l-au tratat activ, independent. Este deosebit de important faptul că filosofia lui Hegel a jucat un rol semnificativ în modelarea metodei materialismului dialectic. Engels a afirmat că dialectica lui Hegel a fost una dintre cele mai esențiale premise teoretice ale filozofiei marxismului, iar Lenin a confirmat și dezvoltat această idee în continuare. Într-un articol despre aniversarea a 60 de ani de la moartea lui Hegel (1891),

G. V. Plehanov a prezis că interesul pentru Hegel va deveni în curând foarte larg, deoarece apologeții sistemului capitalist vor vedea în dialectica lui un pericol tot mai mare pentru ei înșiși și vor face eforturi pentru a-l neutraliza. . . Și așa s-a întâmplat, iar în zilele noastre „toți criticii lui Marx au fost și sunt și critici ai lui Hegel” [vezi. 129, S. 616].

Disputele acute, determinate în cele din urmă de motivele clasei sociale, s-au desfășurat acum în jurul interpretării tuturor principiilor și problemelor dialectice de bază ale filozofiei hegeliene: „identitatea” gândirii și ființei, universalitatea și sensul legii contradicției, raționalității și iraționalității. în cunoaștere, „rezonabilitatea” procesului istoric și „Trucurile” rațiunii care acționează în istorie, alienarea, obiectivarea etc. Stârnește și chestiunea evoluției politice a lui Hegel, în care faptele din ultimele luni ale filosofului. viața atrage cea mai mare atenție. Nu-

Biblioteca „Runivers”

cu mult înainte de moartea sa, a publicat articolul „The English Reform Bill” (1831), în care simpatiza cu conducerea conservatoare a cabinetelor conservatoare, dar în comparație cu ordinul birocratic Junker din Prusia, acesta era încă mai puțin inert și inert. .

Pornind de la reflecţiile asupra sensului procesului socio-istoric, precum şi asupra lecţiilor istoriei filosofiei, Hegel a ajuns la dialectica sa, deşi acestea nu au fost singurele puncte de plecare ale învăţăturii sale. În timp ce se afla în Tübingen, el credea că sarcina principală a filosofiei este de a dezvolta capacitatea de a gestiona oamenii. La Jena, el a adăugat la aceasta studiul modalităților de a depăși diferențele și conflictele. Într-un articol pentru Critical Philosophical Journal, el afirma că, din punctul de vedere al conștiinței cotidiene, diversitatea contrastelor istorice și filosofice este ca delirul, dar în realitate, învățăturile filosofice opuse, ca în evenimentele istoriei politice, au mai mult comunalitate și unitate decât diferențe și disonanțe, iar adevăratul filosof trebuie să descopere și să fundamenteze acest fapt fundamental. Ideile de compromis social, împreună cu recunoașterea nevoii de progres, domină din ce în ce mai mult căutările creative ale lui Hegel și determină caracterul general al teoriei sale dialectice.

În dialectica lui Hegel, fuziunea aspectelor sale ontologice și epistemologice a atins gradul maxim: pentru el categoriile au devenit forme universale ale lumii obiective însăși, iar întreaga lume socială a devenit gândirea obiectivată a omenirii. Aceasta a subliniat puternic atât aspectele pozitive ale acestei fuziuni (unitatea legilor ființei și cunoașterea ei), cât și pe cele negative (înțelegerea greșită de către Hegel a specificului conexiunilor epistemologice). Hegel și-a construit teoria dialectică ca un sistem de categorii atent dezvoltat, dintr-o rețea complexă de interacțiuni între care se formează atât legile, cât și metoda dialecticii. Pentru el, metoda se dovedește a fi o latură a teoriei ființei, teoria capătă complet un sens metodologic, iar metoda în sine nu poate fi concepută altfel decât ca o teorie-sistem riguroasă. Hegel a fost primul care a combinat dialectica și

logica într-un singur concept de logică dialectică, în cadrul căruia actul de obiectivare a cunoașterii în activitatea istorică a oamenilor este folosit la maximum: gândirea logică.

transformată de Hegel în cunoaștere categorică obiectivă îndreptată spre sine, iar întreaga istorie a omenirii este transformată de el în logică aplicată. Dar, în același timp, Hegel face un pas major spre încorporarea practicii în dialectică. El construiește o teorie dialectică atât deductiv (încercând să derive o categorie dintr-alta), cât și inductiv (derivând legile și principiile metodei dintr-o considerație generalizată a „comportamentului” categoriilor), dar nu prin inducerea efectivă a elementelor acesteia din extra . -sfera gândirii. O realizare deosebită a teoriei dialectice a lui Hegel a fost doctrina sa despre dialectica rațiunii și a rațiunii ca două niveluri ale dialecticii însăși, țesute în dialectica alienării și înlăturării acesteia.

Care sunt principalele surse ale dialecticii lui Hegel? Unul dintre ele, așa cum am menționat deja, a fost studiul istoriei filozofiei. Atenția apropiată a lui Hegel a fost atrasă de Heraclit și de eleni, de Platon și de neoplatoniști. Cu toate acestea, Hegel a tras în special multe lecții pentru sine din istoria filozofiei moderne germane, începând cu Leibniz. Kant și Fichte au tratat-o destul de disprețuitor; cu toate acestea, cu excepția lui Leibniz, abia începând cu ei înșiși a intrat pe scena mondială. Pentru Hegel, acești filozofi sunt predecesorii săi imediati, el se bazează pe multe dintre principiile și prevederile lor, dă soluția sa la dificultățile și contradicțiile conturate în sistemele lor, dar departe de a le plăti lor, în special lui Leibniz, cuvenitul lor. Este evident, totuși, că în dialectică Hegel pornește atât de la problema lui Kant a relației cunoașterii cu lucrul în sine, cât și de la ideile lui Fichte despre activitatea subiectului, cât și de la formularea lui Schelling a problemei identității subiectului și obiect. Goethe a avut o oarecare influență asupra lui Hegel, care și-a dezvoltat în mod independent concepțiile dialectice în procesul de studiu al naturii ca devenire și dezvoltare, pornind de la „fenomenul primar”, întregul. Hegel a evaluat în 1821 această abordare a naturii ca pe o metodă de ascensiune de la abstract la concret, iar patru ani mai târziu s-a autointitulat unul dintre „fiii” marelui scriitor. Atenția sporită a filosofului a fost atrasă de experimentele trecute în filosofia istoriei, în special de Vico și Herder.

Dar principalul profesor al lui Hegel în dialectică a fost însăși istoria civilă. Cu mare atenție, el

a urmat evenimentele din Franta. „... Națiunea franceză, grație creuzetului revoluției sale, a scăpat de multe instituții din care a crescut spiritul uman, ca din pantofii copiilor, și care deja

interferau cu ea și altele, ca lanțuri fără suflet” [29, vol. 2, p. 262] - aceste cuvinte ale sale au fost rostite în 1807. În fața ochilor lui, transformările antifeudale ale lui Napoleon s-au desfășurat în Renania pe care o capturase. Hegel observă cum revoluția a trecut în opusul ei, contrarevoluția, iar după o nouă negație în Franța, monarhia a fost restaurată, care, așa cum spera Hegel, va păstra câștigurile revoluției. El a presupus că imperiul napoleonian va deveni custodele celor mai bune realizări ale republicii și restauratorul acelui lucru valoros și durabil care se presupune că este caracteristic instituției monarhiei în general. Mai mult, credea că este necesar să se accepte transformările pe care etapa girondină a revoluției antifeudale le-a adus cu ea, dar să se abandoneze „extremele” drumului revoluționar cu violența și teroarea ei - să se păstreze, să nege, adică , „elimină (aufheben)”. Această soluție teoretică a problemei pe linia dezvoltării unei dialectici a compromisului corespundea poziției practice a burgherilor germani, care simpatizau în mod specific cu girondinii. Dar a servit și ca imbold pentru crearea unei doctrine profunde despre mecanismul neobositului „înlăturare” a negației, păstrând de la prima ceea ce este „rațional”.

Pentru conștiința cotidiană, Revoluția Franceză a fost un caleidoscop pestriț de speranțe și dezamăgiri, încântări și orori, ducând la o gândire pesimistă despre inutilitatea tuturor eforturilor și sacrificiilor - la urma urmei, mai târziu, restaurarea a desființat toate acțiunile îndrăznețe, finalul s-a încheiat cu început. Dar o privire pătrunzătoare dezvăluie o spirală în spatele mișcării circulare, fiecare întorsătură a căreia este justificată, dar este lovită de un moment de negativitate și, prin urmare, merită să fie înlăturată la următoarea ei tură. De aici paradoxurile vieții sociale, combinația de contraste și tranziții în contrarii tăioase. Proza artistică a lui Diderot, iar mai târziu romanele lui Balzac oferă numeroase exemple de astfel de situații paradoxale. Literatura germană a iluminismului a crescut sporadic la conjecturi dialectice izbitoare în concepțiile sale despre natură (Goethe) și despre viața socială (Herder). Dar încă a afectat comparația

uite

Biblioteca „Runivers”

întârziere semnificativă a relațiilor sociale germane, reflectată în natura gândirii sociale

Această înapoiere a fost cea care a determinat caracterul de compromis al gândirii dialectice a lui Hegel și căutarea lui pentru o „înlăturare” nedureroasă în locul unei revoluții dure.în condițiile realității feudale franceze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și apoi agravată de regimul de pan- Restaurarea europeană Rămâne să sperăm la acumularea treptată, dar ireversibilă, a unor reforme burgheze în conținut - acesta este sensul citatului de mai sus din scrisoarea lui Hegel către Nithammer din 1816. Și aceasta a fost o „moderată”, dar o provocare pentru apologeții lui restaurarea În The Philosophy of the Spirit (1817), Hegel scrie că mișcarea progresivă a lumii „devine vizibilă doar cu o cantitate foarte semnificativă din ceea ce a fost creat” (32, vol. III, p. 95, vol. VII). , p. 86, vol. XI, p. 206] spirit mondial de la Parisul napoleonian, care s-a transformat acum

într-o fortăreață a restaurării, până la Berlinul regal prusac, unde miniștrii, care, în cuvintele lui Engels, reprezentau partidul semi - reforme, au realizat, în ciuda rezistenței regelui, unele transformări.Încă din 1807, Stein a realizat desființarea iobăgiei, iar după el, Hardenberg a eliminat vestigiile breslei și a egalat toate moșiile din punct de vedere fiscal.În domeniu. de educație, măsuri progresive au fost luate de Altenstein, care l-a invitat pe Hegel la Universitatea din Berlin, aici, în anii domniei sale, nu au avut loc schimbări fundamentale.

Pentru toate aceste opțiuni de soluționare reformistă a problemelor transformării capitaliste a societății vest-europene, categoriile dialectice de „înlăturare (Aufheben)" și „devenire (Werden)" erau bine potrivite. Împreună, ele înseamnă procesul de mișcare constantă. înainte, nemulțumire constantă față de prezent, dar menținând în noul vechiului original în logica hegeliană, aceste categorii vor ocupa un loc important Treptat, rolul de „devenire" în sistem.

Biblioteca „Runivers"

Eu-ul lui Hegel se diminuează, iar „sublația" s-a transformat din ce în ce mai mult în „conservare (Aufbewahren)". Hegel tinde să creadă că „lumea... este practic terminată" [32, vol. III, p. 95].

Rezultate teoretice ale științelor naturii la începutul secolului al XIX-lea. într-o anumită măsură a indicat existenţa dialecticii naturii. Acestea au fost aceleași descoperiri în fizică, chimie și alte științe pe care le-a învățat Schelling; Hegel le-a perceput și prin el. Dar a făcut cunoștință directă și cu lucrările lui Laplace, Carnot, Buffon, K. Wolff, Eucken, Lamarck. Cu toate acestea, în general, în ciuda corespondenței sale cu Goethe și pe probleme de filozofie naturală, Hegel a studiat problemele științelor naturale mai puțin profund decât Schelling. Dar în matematică, cunoștințele sale erau mult mai semnificative și s-a angajat cu competență în interpretarea epistemologică a calculului diferențial. Cu toate acestea, sfera principală a dialecticii, în opinia sa, este realitatea socială și conștiința publică ca subiect colectiv în curs de dezvoltare istoric (în spiritul ideii lui Herder), cu polaritățile sale caracteristice, după Hegel, de alienat și liber, existent și datorat, rațional și rezonabil. Ultima dintre aceste perechi categorice apare diferit în diferite lucrări ale lui Hegel, iar în Fenomenologia Spiritului și în Filosofia Spiritului se suprapune cel mai „dens" perechii de categorii „existente" și „datorate". n   Din cele spuse, este clar că există

Un rol important în dialectica socială a lui Hegel avea să îl joace conceptul de ideal, în care se întruchipează programul creator al „ideii". Dacă Kant a considerat problema idealului în pian a soartei individului și a transferat realizarea „cuvenitului" lumii transcendente, iar Fichte, considerând transcendentul o continuare directă a acestei vieți lumești, a împins realizarea a idealurilor către un viitor extrem de îndepărtat, Schelling a trecut de la această viziune la opus, identificând idealul cu fortăreața existentă a reacției europene — „Sfânta Alianță", Hegel a tras următoarea lecție din practica socială: idealul însuși trebuie să fie neapărat social. ,

iar fiind retrogradată într-un viitor nedefinit, nu-și merită numele.Idealul trebuie să fie fezabil în viața următoarei generații, ea

nu poate fi absolut opusă deja existentă, „ființă existentă (Daseîn)”. Atât ființele, cât și trebuințele sunt întotdeauna impregnate de rațiune, dar în diferite grade. Datoria devine valabilă, această tranziție este un proces. În fiecare dintre etapele sale, nu tot ceea ce există deja corespunde cerințelor idealului și nu tot ceea ce ar fi trebuit să devină deja real. Cu toate acestea, existentul și cuvenitul nu sunt delimitate de un zid de piatră, iar existentul trebuie tratat cu respect, deoarece, întrucât există totuși, nu există fără temeiuri rezonabile.

În considerațiile lui Hegel despre dialectica a ceea ce este și ceea ce se datorează, adevăratul a fost amestecat cu eronat. Desigur, idealurile în sine trebuie să fie reale, pentru că un ideal irealizabil este inutil și nu degeaba, așa cum spunea Marx, umanitatea nu își pune sarcini irealizabile. De asemenea, este adevărat că între ceea ce se cuvine și ceea ce este nu poate exista un decalaj metafizic, dar legătura dintre ele, în funcție de gradul de întârziere dintre ceea ce este și ceea ce se cuvine, poate și trebuie să se realizeze printr-un salt revoluționar. Mai mult decât atât, este imposibil să aperi ceva care a supraviețuit timpului său, dar încă se agață de viață. Nu există loc pentru proiectarea fără temei, dar nu se poate fi de acord cu scăderea cerințelor pentru prezent și viitor în numele unei legături „nedureroase” între propriu și existent. Acest reproș îi poate fi adresat lui Hegel însă doar în legătură cu atitudinea sa față de modernitate, pe care o înțelege ca o epocă întreagă. Aplicat epocilor trecute, el reține teza unei distanțe semnificative între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie, în virtutea căreia justifică toate revoluțiile care au avut loc în trecut și sunt îndreptate împotriva înghețării acestei distanțe pentru o lungă perioadă de timp.

În ceea ce privește reproșul la adresa lui Hegel, să ne amintim totuși că ființa de care el a adus mai aproape a fost pentru el societatea burgheză germană în perioada creării fundamentelor sale economice. În trecut, istoricii au datat revoluția industrială din Germania în timpul revoluției din 1848-1849. Studiile lui Yu. Kuchinsky și alți economiști transferă acest proces deja la sfârșitul primului și începutul celui de-al doilea deceniu al secolului al XIX-lea, adică în acei ani în care Hegel și-a determinat atitudinea teoretică față de viața din jurul său.

Astfel, dacă avem în vedere faptul reconcilierii maturului Hegel cu realitatea prusacă a vremii sale,

nici nu trebuie avut în vedere faptul că din punct de vedere economic era în multe privințe deja o realitate capitalistă, deși era asociată cu o suprastructură politică semifeudală în care domnea nobilimea.

Transformările burgheze au fost salutate de tânărul Hegel, care a scris în Fenomenologia spiritului: „Timpul nostru este timpul nașterii și trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt de lumea anterioară a existenței sale prezente și a reprezentării sale, este gata să-l cufunde în trecut și lucrează la transformarea lui” [32, vol. IV, p. 6]. Transformările burgheze au fost înțelese și de Hegel în declarațiile perioadei berlineze. R. Gaim greşeşte când l-a descris pe filosof în cartea Hegel şi timpul lui... (1857) drept ideologul reacţiei feudal-aristocratice. Nici regretatul Hegel nu a fost de acord cu romanticii care au condamnat Revoluția Franceză din secolul al XVIII-lea. ca absurditate şi păcat. Mai mult, impactul dialecticii lui Hegel asupra minții gânditorilor care l-au urmat nu se încadrează în formula lui Heim.

Care sunt izvoarele istorico-filosofice is-Hegel ale filozoficului hegelian

și   sistemul iluminist? În primul rând, desigur,

printre acestea ar trebui atribuite învățăturile gânditorilor dialectici: Heraclit, Platon, Aristotel, Descartes și alții.Atitudinea lui Hegel față de filosofia iluminismului și față de predecesorii săi imediati în filosofia germană a fost complexă.

Mulți savanți burghezi îl înfățișează pe Hegel ca pe un anti-Iluminism ferm. Ele se referă la opoziția sa totală față de materialiști și la apropierea conceptului istoriosofic de „spirit popular (Volksgeist)” de Schelling și romantici, a căror ostilitate față de ideologia iluminismului este cunoscută. Dar acest argument nu este suficient.

Tânărul Hegel avea cunoștințe excelente de literatură educațională germană, franceză și engleză. După cum notează pe bună dreptate T. I. Oizerman, Hegel a acceptat multe dintre idealurile iluminismului - credința lor în rațiune, cunoaștere și progres, ostilitatea lor profundă față de credința oarbă și iraționalismul. Ca și Iluminismul, tânărul Hegel a văzut în religia creștină o pierdere a libertății.În lucrarea sa timpurie The Difference Between the Systems of Fichte and Schelling (1801), el caracterizează Iluminismul francez ca fiind

o mişcare egală ca importanţă cu noua gândire germană. Hegel a apreciat foarte mult spiritul inovator al iluminării, care „este descompunerea a tot ce este înrădăcinat” [32, v.IV, p. 289]. Indiferent de modul în care credința religioasă atacă principiul iluminist al utilității, „sănătatea curată își desăvârșește realizarea în utilitate” [32, vol. IV, p. 312]. Iluminismul indică „acea finitudine pe care credința nu o poate nega” [32, vol. IV, p. 308], și în general „are o putere irezistibilă asupra credinței” [32, vol. IV, p. 307]. Asemenea iluminatorilor, Hegel este convins de marele destin al omului ca far al rațiunii, iar în Fenomenologia spiritului a vorbit, ca și Holbach, în favoarea unei armonizări rezonabile a intereselor personale și publice [vezi. 32, vol. IV, p. 347]. El este de acord cu convingerea democratică a iluminatorilor că filosofia nu este în niciun caz doar

opera „aleșilor spiritului”, ci fiecare persoană, supusă unei dezvoltări adecvate, este capabilă să se ridice la înălțimi filozofice. „Rezonabil este un drum mare pe care îl parcurge toată lumea” [32, vol. VII, p. 45]. Hegel se opune „geniului dezlănțuit” al lui Schelling.

Dar Hegel a criticat și iluminismul. El vede în el momentul înstrăinării adevărului, trecerea lui în eroare din cauza limitării, unilateralității, „finității” prevederilor iluminării. „Spiritul de înstrăinare de sine are o existență proprie în lumea educației” [32, vol. IV, p. 283]. Iluminatorii au imaginat prea naiv și superficial mișcarea omenirii către regatul Rațiunii: au considerat ideile ei ca în afara istoriei reale, fără a dezvălui progrese în contradicțiile ei profunde, condamnarea lor anistorica a ordinii feudale mergea mână în mână cu speranțe la fel de anistorice. pentru venirea imediată a împărăţiei armoniei . Cufundat în aceste iluzii și dezvoltând „deșertăciunea educației” [32, vol. IV, p. 280], „Iluminismul completează alienarea” [32, vol. IV, p. 262]. Hegel a fost foarte sceptic cu privire la argumentul de la „trebunțe naturale”, tipic tuturor iluminatorilor, care, în opinia sa, șterge diferența dintre om și animale [vezi. 32, vol. VII, p. 221].

^ Hegel nu este de acord cu atitudinea necritică față de mintea umană, opunând-o într-o anumită măsură unei mai înalte și mai obiective,

„minte substanţială” supraindividuală. Acea apoteoză a rațiunii, care a fost proclamată de iluminatori, a fost în realitate doar o etapă contradictorie și trecătoare, „rațională” a dezvoltării sale, în mod necesar „înlăturată” istoric prin etapele ulterioare. O persoană este cufundată în multe, inclusiv în iluminare, iluzii, dar este capabil să le depășească, pentru că nu este un fel de vas al păcatului, așa cum credea regretatul Schelling, ci un organ al minții generice, adică un absolut idee care se cunoaşte tocmai prin conştiinţa umană individuală.

Deci, Hegel este un critic al Iluminismului, dar nu dușmanul acesteia, așa cum sa întâmplat cu cercetătorul italian G. D. Volpe, care l-a identificat pe Hegel cu romanticii. Indicând limitările Iluminismului, Hegel, pe de altă parte, îl justifică ca pe o etapă necesară din punct de vedere istoric în dezvoltarea spiritului. Depășind ideologia educațională, a învățat multe din ea și, într-un anumit sens al cuvântului, a devenit succesorul acesteia.

De remarcat că marginea criticii lui Hegel a fost îndreptată împotriva așa-numiților „iluminatori berlineni” (F. Nicolai, M. Mendelssohn ș.a.), ale căror scrieri epigonale plate și înguste la minte i-au stârnit nu o dată mânia. El le-a numit „apendice plictisitoare” [32, vol. XI, p. 369] al iluminismului francez. El nu le-a putut reproșa unor asemenea reprezentanți ai Iluminismului precum Voltaire și mai ales Rousseau, care priveau progresul viitor al rațiunii și științei umane departe de ochelari de culoare trandafirie, și în acest sens au intrat în contact cu istoricismul dialectic al lui Hegel, pentru limitări.

Atitudinea față de ceilalți nu a fost clară și atitudinea istoricului Hegel față de materialiștii de dincolo

filozofică a cercului de iluminare însuși

surse de lei. jç0 la tot ce se materializează vechi-

Ia o atitudine necondiționat negativă față de el, cu atât mai mult cu cât a avut de-a face doar cu materialismul mecanicist și senzațional-metafizic. „Conștiința senzuală” în raport cu conținutul filozofic „este cu siguranță o formă nepotrivită care denaturează un astfel de conținut” [32, vol. III, p. 209]. Materialismul ar fi în principiu antidialectic, provine dintr-o conștiință cotidiană plată, se află la periferia dezvoltării istorice și filozofice și este lipsit de sprijin.

Biblioteca „Runivers”

enerva istoria. Cu toate acestea, Hegel introduce „substanța” lui Spinoza în canalul dei-ului său și vede în ea una dintre premisele esențiale ale propriei sale filozofii. Cum se poate întâmpla?

Departe de a-l considera pe Spinoza un materialist, Hegel a abordat momentele dialectice ale spinozismului, dând „substanței” caracterul nu numai unei categorii a logicii sale dialectice, ci și o trăsătură integrală a absolutului de-a lungul întregului drum al transformărilor sale, până la spirit uman, în care, după Hegel, există și „substanțial” (pentru Spinoza, „eu” uman este doar un mod). Aceste transformări Hegel le-a putut realiza doar printr-o reinterpretare idealistă a epinozismului și, în același timp, prin întărirea sunetului său dialectic. „... Hegel a înlocuit stabilizarea sistemului panlogic de către Spinoza cu mobilizarea lui” [79, p. 286]. Toate acestea au adâncit și mai mult decalajul pe care Hegel a săpat între materialism și dialectică.

În legătură cu izvorul spinozist al doctrinei lui Hegel asupra substanței, remarcăm predecesorul francez al dialecticii hegeliene, care, plecând de la conceptul de substanță al lui Spinoza, a ajuns la ideile corelației dialectice a întregului și a părții, a celui unul și a contradictoriului. , necesarul si accidentalul, esentialul si vizibilul. Acesta este utopicul comunist și ateu Léger Marie Deschamps (1716-1774), care și-a petrecut aproape întreaga viață în izolare monahală. În „Adevăratul sistem, sau un cuvânt despre ghicitoarea metafizică și morală”, el a regândit relația dintre natura naturans și natura naturata ca o dialectică a „întregului (tout)” și „întregului (le tout)”, în plus, „totul” este indivizibil, de neînțeles și, prin urmare, gol și este același cu „nimic (rien)” sau „inexistență (le néant)”. „Totul este nimic” se dovedește a fi un prototip al viitoarei prime perechi categorice a logicii lui Hegel. În doctrina contrariilor, Deschamps a abordat conceptele de scădere („cel mai mică afirmație”) și chiar de sinteză dialectică („cel mai mic mijloc”).

Hegel nu știa nimic despre Deschamps, dar construcțiile lui Deschamps erau cunoscute de Robinet, Diderot și Rousseau. Există un pasaj în Visul lui d'Alembert al lui Diderot care repetă ideea lui Deschamps că

„întregul” cuprinde toate părţile sale naturale. Acest pasaj amintește și de Ro-

Biblioteca „Runivers”

binet despre „animalcule”. Hegel a citit și s-a referit la Robinet.

În opera lui Diderot, Hegel nu era interesat de ideile reale ale iluminismului. În timp ce lucra la Fenomenologia Spiritului, a fost atras de Nepotul lui Rameau și, în general, de capacitatea caracteristică a lui Diderot în dialogurile sale strălucite de a închide contrariile într-un mod paradoxal, pentru a le rezolva apoi nu mai puțin paradoxal. Totuși, conceptul de paradox al lui Diderot este puțin precizat: înseamnă atât un joc de contraste, cât și pur și simplu o stare de surpriză, când autorul „stropește dovezi, aruncându-te alternativ din alb în negru și din negru în alb” [35, vol. II. , p. 116]. Hegel nu îl asociază pe Diderot cu materialismul, întrucât orice materialism, în opinia sa, nu este „speculativ”, el este îndreptat nu spre lumea spirituală, ci spre lumea exterioară, care, spre deosebire de gândire, rămâne „inertă”.

Următoarea acuzație împotriva materialismului este că este „subiectivă” în sensul că este unilateral și nu îmbrățișează un conținut cu adevărat obiectiv, adică spiritual. Dar atâta timp cât materialismul nu are un conținut adecvat adevărului, el este gol în conținut, „formal”. Și numai filozofia consecvent idealistă, „speculativă” se dovedește a fi „nu „formală”, adică nu metafizică, ci dialectică. Prin urmare, Hegel consideră „raționalismul” formal pe care îl atribuie tuturor științelor naturii ca fiind un rău inevitabil. [vezi 32, vol. 1, p. 225] Astfel, se conturează o schemă falsă caracteristică lui Hegel, conform căreia materialismul, metafizica și logica formală sunt legate printr-un singur lanț și li se opune o comunitate pretins organică de idealism. si dialectica.

Critica lui Hegel la adresa materialismului a fost de oarecare folos, deoarece a subliniat, de asemenea, adevăratele slăbiciuni ale formei sale istorice definite. A fost justificată acuzația împotriva materialismului metafizic că este contemplativ și fatalist, nu înțelege dezvoltarea și este lipsit de apărare în fața agnosticismului. Dar argumentul a fost complet greșit. Hegel crede că doar un idealist poate explica și atinge libertatea, întrucât numai conștiința, spiritul este liber * „libertatea este doar acolo unde nu există nimic altceva pentru mine care să nu fiu eu însumi” [32, vol. 1, p . 55]. În mod similar, el este convins că spiritul poate cunoaște și birui

Biblioteca „Runivers”

să părăsească barierele agnostice doar atunci când este identic cu subiectul său, fuzionat cu acesta, iar acest lucru, la rândul său, este posibil numai dacă întreaga lume înconjurătoare este spirituală la baza ei. Prin urmare, filosofia, pentru a conduce la cunoaștere și libertate, trebuie să devină gândire la spirit. Idealistul Hegel s-a

dovedit a fi dincolo de puterea adevăratei dialectici a cunoașterii - opusul prin opus: la urma urmei, conștiința umană este capabilă să cunoască lumea materială, reflectând-o tocmai ca opusul ei dialectic. Marx și Engels, în procesul de formare a materialismului dialectic, au folosit momentele raționale ale criticii lui Hegel față de învățăturile materialiste anterioare.

Una dintre sursele doctrinei hegeliene a fost monadologia lui Leibniz. Identificarea cunoașterii cu autodezvoltarea ființei și spiritului, unitatea substanței și activității – toate acestea le-a împrumutat Hegel de la Leibniz [cf. 32, vol. Sh, p. 291], deși mai ales indirect, prin Schelling, care a transformat cea mai înaltă monada în singura care îmbrățișează întreaga lume pentru el. Despre Leibniz, Hegel scrie cu măsură și de obicei critic, dar teza sa „Spiritul acţionează în esenţă...” [32, vol. VIII, p. 70] i-a venit de la dialecticianul secolului al XV-lea.

Hegel și Schelling Sursele istorice și filozofice directe ale sistemului lui Hegel sunt învățăturile lui Fichte și Schelling. Primul dintre ei a proclamat că substanța nu este doar un obiect și nu numai un subiect, ci ambele împreună. Al doilea a încercat să realizeze aceeași idee mai convingător. Hegel se învecinează îndeaproape cu Schelling, dar subliniază că a reușit să fundamenteze identitatea ființei și a gândirii într-un mod mai dialectic prin autodistingerea și autonegarea lor, în care mintea „este atât o substanță, cât și o putere infinită” [32, vol. VIII, p. 10]. Marx și Engels în Sfânta Familie... de remarcat că Hegel a încercat să combine Spinoza și Fichte în același timp și să se ridice la o sinteză superioară care unește Fichte și Schelling.

Să luăm în considerare mai detaliat aceste afirmații teoretice ale lui Hegel. Dacă Kant, care a început să folosească mai întâi termenii „subiect” și „obiect” în sensul nostru modern, ar vedea în subiectul său transcendental sursa creatoare a „obiectivității” naturii, adică.

Biblioteca „Runivers”

ordinea sa uniformă, iar adevărata obiectivitate s-a dovedit a fi legată de cealaltă lume, Fichte a respins această bifurcare a obiectivității și a proclamat identitatea subiectului și a obiectului, în care subiectul a continuat să domine, dar deja ca nu numai creativ, ci activitate literalmente creatoare. Schelling a încercat să „echilibreze” subiectivul și obiectivul pe parcursul dezvoltării absolutului, ca două fețe ale aceleiași monede. Care este diferența dintre construcția lui Hegel?

„Adevăratul este întregul” [32, vol. IV, p. 10]. Hegel ar dori, nu mai puțin decât Schelling, să dea principiul identității gândirii și a ființei un caracter integral, total. Dar substanța este subiect și obiect împreună „numai în măsura în care este mișcare de afirmare de sine, în măsura în care este mijlocirea devenirii diferite pentru sine” [32, vol. IV, p. 9]. Aceasta înseamnă că substanța nu este doar un rezultat, ci și un proces care duce la acesta}, care se realizează în obiectiv și neagă subiectivul prin obiectiv. „... Negația,

contradicția, scindarea – toate acestea aparțin, așadar, naturii spiritului” [32, vol. III, p. 41]. Identitatea subiectului și obiectului la Hegel are un caracter profund dialectic. „... Este această identitate doar ca o întoarcere la sine din natură” [32, vol. III, p. 32], unde „în lucrurile finite această identitate este incompletă” [32, vol. XI, p. 280].

Trebuie să fim corecți cu Schelling: el avea deja aceste idei, dar ele nu și-au găsit o expresie complet clară și s-a rătăcit adesea într-un paralelism între obiectiv-natural și subiectiv-spiritual. Hegel, pe de altă parte, consideră spiritualul în lumea reală ca esența sa interioară, imanentă, care, de altfel, se dezvoltă în forme „ideale”1 logice prenaturale și postnaturale. Obiectivizarea spiritului are loc în toate aceste forme și în toate aceste etape, totuși, conform legii negației negației de care îi lipsea Schelling: în natura materială, spiritul este obiectivat și materializat, dar materializarea este obiectivarea sa neautentică, ea. este, mai degrabă, negația sa care trebuie înlăturată. Aceste trei etape pot fi interpretate ca o combinație în cadrul unui singur sistem de trei soluții diferite la problemă.

1 „Legat de conceptul de spirit, îndepărtarea aparenței este ceea ce am numit idealitate” [32, vol. III, p. 36]

Biblioteca „Runivers”

universale care sunt considerate mai întâi „înainte de lucruri”, apoi „în lucruri” și în cele din urmă „după lucruri”. Cu toate acestea, absolutul lui Hegel este încă mai imanent lumii decât cel al lui Schelling (sau „forma tuturor formelor”) a lui Aristotel.

Dar momentul paralelismului spiritului și naturii, puternic exprimat la Schelling la o anumită fază a existenței absolutului - moment cauzat în cele din urmă de necesitatea de a lua cumva socoteală cu faptul existenței primordiale a lumii materiale - nu a dispărut în Hegel fie. El a găsit în el o expresie sub forma corelativității identității și diferenței dintre gândire și ființă, subiect și obiect: deși în esența ei ființa este gândirea în sine, dar în realitatea care înconjoară o persoană, precum și în sine, gândirea nu este. materia și, invers, materia nu este gândită Nu degeaba atâtea pagini din Fenomenologia spiritului sunt consacrate polemicii împotriva fizionomiei și frenologiei. Totuși, Hegel se opune aici nu numai identificării proceselor fiziologice cu cele mentale și derivării naive a calităților sufletului din structura craniului și forma creierului, ci se opune și interpretării psihicului ca produs al activitatea organismului si ca functie a sistemului nervos. „Conceptul și ființa sunt diferite, conceptul și realitatea, sufletul și trupul sunt separabile unul de celălalt” [28, vol. 1, p. 148].

Ca și Schelling, absolutul hegelian nu are inițial conștiință reală în sine (mai ales că dezvoltarea sa inițială logico-categorială nu are conștiință de sine), dar, spre deosebire de predecesorul său, Hegel caracterizează stadiul cel mai timpuriu al absolutului ca un gând, deși încă impersonal, actual nu a devenit încă un „spirit”, dar distinct și

intenționat. Cu toate acestea, numai în conștiința umană substanța lumii se realizează ca subiect și ca

1 Dar atunci când rezolvă unele întrebări specifice ale teoriei cunoașterii, Hegel nu pleacă de la poziția sa conform căreia identitatea completă a gândirii și a ființei are loc doar la începutul și la sfârșitul dezvoltării absolutului, ci din presupusul actual. identitate la un moment dat în timp.Aşadar, atunci când analizează „săgeata zburătoare” aporiei Zenon, el identifică fiinţa cu gândul de a fi, rezultând înlocuirea contradicţiilor mişcării cu contradicţiile gândirii despre geometria mişcării. Și, în același timp, Hegel considera că toate afirmațiile proceselor naturale, „finale (endhchen)” sunt cunoștințe neautentice, neatingând adevărul identității ființei și gândirii.

un obiect. „... Spiritul este de la bun început un spirit, dar încă nu știe că este un spirit. Nu el este cel care de la bun început stăpânește deja conceptul despre sine, ci doar noi, cei care îl considerăm, îi cunoaștem conceptul” [32, vol. IV p. 47].

Această teză este incompatibilă cu interpretarea principiului identității gândirii și ființei în sensul credinței într-o ființă supranaturală. Dar, în ansamblu, acest principiu din Hegel este incontestabil idealist. „...Natura se bazează pe spirit, iar spiritul este absolut primul” [32, vol. III,

Cu. 39], iar „materia însăși nu are adevăr” [32, vol. III, p. 57]. Prin urmare, strict vorbind, identitatea de a fi și a gândi la Hegel este doar iluzorie, iar această iluzie decurge din absolutizarea lui a situației, „când societatea acționează ca subiect, iar natura stăpânită de societate acționează ca obiect” [52, p. . 23],

adică transformată de practica socială. În plus, în raport cu subiect și obiect, Hegel ascunde relația dintre conștiința individuală și cea socială. Marx a subliniat în Sfânta Familie... că obiectul lui Hegel este autodeterminarea.

De aici semnificațiile perechilor conceptuale Subiect și obiect. „Subiectul și obiectul” lui Hegel, „gândirea și gândirea și ființa și ființa” nu coincid complet și, prin urmare, întrebările despre identitatea subiectului și obiectului, pe de o parte, și gândirea și ființa, pe de altă parte, nu sunt aceleași. întrebări. De fapt, semnificațiile acestor termeni, luate în perechi, dar separat de contrariile lor, se acoperă doar parțial. „Ființa” este o categorie a logicii, precum și desemnarea lumii naturale în general. În terminologia hegeliană, „Obiect” este asociat cu a doua subdiviziune a departamentului de logică, în care inamicul se „pregătește” să fie obiectivată în natură, și cu al doilea departament al filosofiei spiritului, iar obiectivarea aici este extrem de duală: ea mărturisește maturitatea gândirii „înainte” înstrăinării ei în natură, iar în cazul spiritului, a înstrăinării sale. afirmă: spiritul obiectiv „stă pe pământul finităţii” [32, vol. III, p. 293], obiectivitate. Dar între

1 „Finitul nu are ființă, adică nu are ființă adevărată” [32, vol. III, p. 49], dar ființa neadevărată, nedezvoltată pentru a fi-pentru-sine, îi este inerentă.

obiectivarea naturală şi conceptuală este un întreg abis. „Gândirea” în Hegel are un înțeles mai larg decât „subiectivitatea”, care corespunde doar etapelor „obiectivității” absolute precedente. Dar „subiectul” și „obiectul” sunt caracteristicile fundamentale ale absolutului în general. Cu toate acestea, în ansamblu, întrebările despre relația subiectului cu obiectul și gândirea cu ființa sunt rezolvate de Hegel în mod idealist în principiu, dar ființa este spiritualizată de el în cursul istoriei.

La un nivel nou, mai înalt, a reînviat ideile raționalismului idealist al secolului al XVII-lea, transformând teza despre coincidența legăturilor reale și logice într-o poziție despre identitatea dialectică (relativă) a ființei și a gândirii despre ființă. Este relativă și, prin urmare, „teoria cunoașterii ca doctrină a dialecticii relațiilor cognitive dintre subiect și obiect și logica ca teorie a metodei dialectice a cunoașterii în sistemul filozofiei lui Hegel sunt considerate ca științe diferite (fenomenologia spiritul și logica)” [117, p. 290]. Mai mult, nu există o identitate absolută între metoda dialectică și sistemul lui Hegel, astfel încât cu greu se poate accepta că „sistemul și metoda din filosofia lui Hegel coincid în cele din urmă una cu alta” [16, p. 174]. Dar există, desigur, o tendință spre identificări în toate aceste cazuri: epistemologia tinde să coincidă cu ontologia, logica - cu epistemologia, forma metodologică - cu conținutul teoretic [vezi. 32, vol. III, p. 43].

Epistemologia lui Hegel, spre deosebire de teoria cunoașterii a lui Kant, nu se limitează la studiul abilităților cognitive subiective ale unei persoane, ci are ca scop studierea dependenței legilor cunoașterii unui obiect de propriile sale proprietăți. Hegel ajunge la concluzia că legile ființei sunt legile cercetării ființei, dar pe baza idealismului, această concluzie a primit sensul opus - derivarea legilor ființei din legile cunoașterii sale, astfel încât ontologia lui Hegel. a coincis cu epistemologia. A existat și o exagerare a funcțiilor epistemologice ale logicii: până la urmă, subiectul lui Hegel este categoriile gândirii, iar el le consideră nu numai legile de bază ale ființei, ci și singurele legi ale cunoașterii. Absolutizarea independenței relative, a activității și a rolului creator al subiectului în cunoaștere a dus la o exagerare a funcțiilor sale ontologice și la negarea reflecției. În loc să reflecteze

obiectivul în subiectiv, Hegel urmează principiul transformării unuia în altul: materialul se dovedește a fi literal doar o „transformare”

[32, vol. III, p. 249], altă ființă și o manifestare superficială a spirit.

Tendința spre coincidența ontologiei, epistemologiei și logicii a sporit rolul metodei în filosofie, deși, pe de altă parte, a introdus distorsiuni în înțelegerea ei. Metoda este necesară pentru fiecare minte umană. Îl ajută să se ridice de la conștiința obișnuită la culmile cunoașterii absolute, datorită căreia ontogeneza subiectului individual reproduce filogenia spiritului lumii, iar filosofia devine o adevărată știință.

„Intenția mea a fost”, a scris Hegel, „să promovez apropierea filosofiei de forma științei. » 32, vol. IV, p. 3]. Dar „calea către știință este ea însăși știință” 32, vol. IV, p. 50], ceea ce înseamnă că formarea adevăratei filozofii este singura cale de cunoaștere cu adevărat științifică. A realiza identitatea ființei și a gândirii înseamnă a ajunge la cea mai înaltă înțelepciune, care este dincolo de atingerea științelor particulare: „... alte științe, oricât ar încerca să raționeze fără a se referi la filozofie, nu pot poseda viața, spirit, sau adevăr fără el.” [32, vol. IV, p. 37].

În aceste afirmații ale lui Hegel, falsul este amestecat cu adevăratul. A fost greșit să excomunicam toate științele particulare de la cunoștințele cu adevărat științifice și să concentrăm toată științificitatea autentică numai în filosofie. Această pretenţie arogantă a unui filosof idealist pare astăzi, poate, chiar „comică” [136, \ol. VII, r. 188]. Există destul de multe științe care nu au ieșit încă din starea empirică și, așa cum ar spune Hegel, nu s-au desprins de cordonul ombilical al conștiinței obișnuite, dar aceasta este trăsătura lor istorică trecătoare și nu o esență permanentă. O coincidență completă a formei și conținutului în gândirea unui filozof nu este fezabilă.

Dar era adevărat că toate științele particulare au nevoie de o filozofie adevărată și este necesară o metodă dezvoltată filozofic pentru creșterea și dezvoltarea lor corectă. În opinia despre tendința de a identifica forma și conținutul în cunoașterea adevărată, s-a exprimat conjectura că gândirea cu adevărat științifică este obiectivă nu numai în conținut, ci și în formă. Formele teoretice ale științei sunt ireductibile la percepții senzoriale cu unitatea subiectivă caracteristică acestora din urmă.

ness, deoarece prin universalitatea lor aceste forme reflectă unitatea lumii. Momentul rațional a fost ascuns în însuși principiul identității gândirii și ființei, deoarece gândirea este derivată din ființă, generată de ea, iar prin cunoașterea și realizarea practică a golurilor se „apropie” din nou de ființa materială. Materialismul dialectic neagă identitatea ființei și gândirii, dar recunoaște unitatea materială a lumii, reflectarea materialului în ideal și unitatea conștientizării de către subiectul (social și individual) al lumii externe (inclusiv socială) și de sine. Din punct de vedere al conținutului, adevărul este obiectiv; din punct de vedere al conținutului său logic, sunt obiective

și formele teoretice de realizare și exprimare a adevărului, care, ca forme, sunt departe de rodul arbitrarului subiectiv, deși sunt deosebite.

Să adăugăm că principiul identității gândirii și ființei a zdruncinat parțial teologia creștină ortodoxă, deoarece este incompatibil cu teza despre crearea ființei inferioare prin voința unui spirit divin superior. Ceva diferit se întâmplă în sistemul lui Hegel: din „ființa” abstractă inferioară se dezvoltă teleologic structura categoriilor, din ea - natura, iar apoi spiritul uman. Acest lucru, desigur, nu epuizează relația dintre filozofia lui Hegel și religie, dar despre originea spiritului, Hegel spunea: „Filozofia, așadar, ar trebui, într-un anumit sens, doar să urmărească modul în care natura însăși își îndepărtează.

„Fenomenologia spiritului”.

Din conștiința obiectului

la conștientizarea de sine

aspectul” [32, vol. III, p. 39].

Toate aceste motive pot fi găsite în Fenomenologia Spiritului. Această lucrare, care completează formarea concepțiilor filozofice ale lui Hegel, „a fost numită de Marx adevărata sursă și secret al lui Hegel considerat în această lucrare.

a doctrinei dialectice, deși contradicții dialectice apar în embrion deja în Schițele sistemului de la Jena (1804-1806).

Într-adevăr, în acest lucru destul de haotic și adesea neexprimat în mod clar gândirea autorului său, sunt formulate toate principiile sale principale. Aceasta este atât o introducere în filosofia lui Hegel, cât și aplicarea acesteia la o serie de întrebări specifice. În fața noastră este un discurs strălucitor al unui tânăr gânditor care conturează cu îndrăzneală conturul unui viitor sistem; dar multe dintre prevederile sale sunt departe de perfecțiunea viitoare și de structura secțiunilor individuale

Biblioteca „Runivers”

prinderea cărții pare complet întâmplătoare. Întreaga profunzime a conținutului acestei lucrări reiese doar în lumina lucrărilor mature ale lui Hegel. O parte semnificativă a categoriilor nu a primit încă o descriere clară, unele dintre ele („ființă existentă”, etc.) sunt folosite diferit decât în „Știința logicii” [vezi. 32, vol. IV, p. 432]. Relația dintre faptele istoriei și conceptele teoriei este uneori dată ca în formă criptată. Același lucru se întâmplă și cu critica punctelor de vedere ale filozofilor: de regulă, Hegel nu indică nume. După cum a arătat Gauvin, există o schimbare în sensul unui număr de termeni în textul cărții.

În Fenomenologia spiritului, Hegel expune și aplică dialectica sa ca teorie și metodă nu într-o formă categorială „pură”, ci în aplicare la

categoriile istoriei și teoria cunoașterii ca dezvoltare a conștiinței. Procesul de formare a sistemului lui Hegel continuă. Această carte conține doctrina istoriei manifestărilor spiritului însuși. Ea examinează formarea și dezvoltarea conștiinței prin autodistingerea sa de corp, senzații, lumea exterioară și apoi prin stabilirea unității sale interioare profunde cu această lume. Aici ideea procesualității identității gândirii și ființei este concretizată. Se poate vedea ruptura teoretică finală cu Schelling: dacă contrariile lui Schelling au fost „răsplătite”, atunci în Hegel ele sunt „înlăturate” și sunt cunoscute în mod adecvat nu prin contemplație, ci prin gândirea conceptuală.

Fenomenologia Spiritului, așa cum spune, a programat viitoarea filozofie a spiritului: primele cinci secțiuni ale sale sunt o schiță a doctrinei spiritului subiectiv, a șasea secțiune corespunde doctrinei spiritului obiectiv, iar ultimele două sunt despre spiritul absolut. Aceste schițe sunt departe de a fi complete și, dimpotrivă, unele dintre fragmentele lor nu au fost folosite în compoziții mature. Există și diferențe directe: la regretatul Hegel, de exemplu, nu vom întâlni acea atitudine sceptică, aproape, așa cum notează D. Lukacs, nu „napoleonică” față de religie, care respiră paginile Fenomenologiei Spiritului. Strict vorbind, procesul de formare a filozofiei lui Hegel nu se termină cu el, dar aproape că nu au mai rămas urme scrise de mână din etapele sale ulterioare.

Hegel demonstrează în carte reflectarea reciprocă a trei etape și dimensiuni diferite ale spiritului - individual,

depășirea ei de tipuri generice și, în sfârșit, absolute de conștiință. Ultimul dintre ele este retrospectiv, pentru că, ajuns la punctul culminant, spiritul îl realizează încă o dată pe precedentul. Amintindu-și această cale, spiritul își aranjează conținutul și, prin urmare, îi conferă proprietatea celei mai înalte maturități. Versatilitatea cărții nu este epuizată de cele de mai sus - stratificandu-se unul peste altul și completându-se reciproc, trec trei povești înaintea noastră: principalele etape ale cunoașterii, geneza formei filozofice a cunoașterii și apropierea de cea mai înaltă poziție filosofică. În acest mozaic complex, ideea lui Hegel strălucește clar, că conștiința este un spirit de cunoaștere, îndreptat către un obiect. Prin urmare, este necesar să luăm în considerare subiectul fără greș în relația sa cu obiectul. Această relație este o interacțiune mobilă și schimbătoare, în cadrul căreia ambii membri ai săi suferă o metamorfoză radicală, până la transformarea în opus: „... împreună cu cunoașterea, obiectul devine diferit, pentru că a aparținut în esență acestei cunoștințe. ... un nou obiect a apărut datorită conversiei (Umkehrung) a conștiinței însăși” [32, vol. IV, p. 48-49].

În dezvoltarea sa, conștiința trece prin patru etape principale: conștiința obiectivă, conștiința de sine și conștiința rațională, care se ridică la starea de spirit absolut. Obiectele conștiinței aici sunt diferite și, prin urmare, natura conștiinței în sine nu este aceeași. Fiecare dintre acești pași reprezintă un anumit pas pe calea rezolvării

problemelor: „să scoată individul din punctul său de vedere needucat” [32, vol. IV, p. 14], schiță „istoria educației întregii lumi” [32, vol. IV, p. 15] și desemnează „pasaje de întoarcere în sine” [32, vol. IV, p. 366], adică „mergi pe calea amintirii...” [32, vol. IV, p. 434], când filosofia „se uită înapoi doar la propria cunoaștere” (32, vol. III, p. 354).

În stadiul conștiinței obiective se conturează atitudinea lui Hegel față de cunoașterea senzorială, empirism și materialism. Aici conștiința se confruntă cu diversitatea și variația faptelor și lucrurilor din lumea exterioară care se schimbă rapid și încearcă să le cunoască în străinătatea lor față de spirit. Hegel neagă „concretitatea” obiectelor materiale şi valoarea cunoaşterii lor empirice^<Materialul şi sensibilitatea sunt abstracte [vezi. 32; vol. I, p. 218; vol. IV, p. 58], singularitatea lor, „separare”,

Biblioteca „Runivers”

unicitatea eludă gândirea categorică, pentru că se încadrează cu ușurință în categoria superficială „aceasta” (vezi 32, vol. I, p. 49; vol. IV, p. 53]

Hegel este convins că numai gândirea conceptuală este concretă și, deși cunoașterea începe cu senzații și percepții, concretitatea cunoașterii se realizează doar la nivelul raționalității: gândirea „înlătură” senzațiile, afirmându-se pe un piedestal senzorial pasiv; se pare că legea teoretică, prin verificare prin empirism, „se cufundă și mai mult în ființa sensibilă, dar aceasta din urmă, dimpotrivă, se pierde în ea” [32, vol. IV, p. 136J. Gândul nu se hrănește cu informațiile din senzații, ci este activat doar de stimulii care vin din acestea. Astfel, Hegel respinge senzaționalismul și empirismul ca poziții epistemologice.

Citim în „Filosofia Spiritului” că „senzația este o formă de activitate vagă a spiritului... Totul este conținut în senzație... senzația este cea mai rea formă a spiritualului” [32, vol. III, p. . 107-109; cf. Cu. 245]. Primul fragment al acestui citat explică legătura dintre fragmentele rămase, care par a se exclude reciproc: după Hegel, părerea lui Condillac este falsă că gândirea este o senzație dezvoltată, în timp ce este adevărat că senzația este un gând nedezvoltat, neclar, vag. pentru sine. Aceasta este poziția raționalismului idealist.

Teza lui Hegel despre abstractitatea cunoașterii senzoriale este foarte inexactă. Deși în ceea ce privește conținutul cognitiv, senzațiile și percepțiile suferă de unilateralitate și superficialitate, ele au însă valoarea de neînlocuit a contactului direct cu obiectele exterioare și a „propriei” concretețe. În plus, concretețea realității obiective precede orice cunoaștere. , iar ascensiunea de la abstract la concret în gândire niciodată incapabilă de a reproduce acest specific în întregime.

Tegel a atribuit nu numai senzațiile domeniului conștiinței obiective Rațiunea și rațiunea, iar în Fenomenologia J.

Spirit”   , dar și empirică

baza unor științe particulare, precum și generalizările lor teoretice. Aici apar conceptele de gândire „rațională”, care este opusă gândirii „rezonabile”, și teoria non-filozofică, care este opusă cunoașterii superioare, filozofice. Interesant este că atitudinea lui Hegel față de rațiune este mai flexibilă.

Biblioteca „Runivers”

ceva decât relaţia lui cu ştiinţele private. „...Raționalul este o anumită devenire, iar ca acest Devenire este raționalitatea” [32, vol. IV, p. treizeci]. Dar „alte științe, oricât ar încerca să raționeze fără a se referi la filozofie, fără ea nu pot poseda nici viață, nici spirit, nici adevăr” [32, vol. IV, p. 37]. Rațiunea nu este lipsită de mari perspective, se caracterizează prin formare, dar științele private, în care domnește suprem, au o limită severă în dezvoltarea lor: nu sunt ele capabile să se contopească în filozofie?

Distincţia dintre „raţiune” şi „raţiune”, deşi4 într-un sens diferit, am văzut-o la Kant; într-un sens sau altul, poate fi urmărită la Aristotel, la neoplatoniști, la Areopagită, apoi la Nicolae de Cuza și Giordano Bruno, și a însemnat opoziția gândirii individuale, individuale, relative, umane față de universal supra-individual, absolut. , gândire divină. Cu Spinoza, această antiteză a luat forma unei relații între modus și atributul gândirii.

Ca și Kant, Hegel în Fenomenologia spiritului ridică scopurile rațiunii deasupra sarcinilor înguste ale rațiunii; la fel ca Kant, el consideră judecata ca o formă adecvată de gândire rațională și „idee” pentru gândirea rațională, dar el pune sensul stabilirii obiectivelor creative în conceptul de „idee”. Dar Hegel se opune interpretării negative a rațiunii lui Kant și încearcă să dezvăluie dialectic relația acesteia cu rațiunea. Dialectica hegeliană a rațiunii este concepută ca pozitivă, constructivă. Cât despre rațiune, Hegel o ridică în comparație cu Kant, pentru că o interpretează ca pe o etapă care duce la rațiune, care se dezvoltă în ea. Dar îl și subjugează, pentru că uneori, mult mai tăios decât Kant, îl desparte de rațiune.

În Fenomenologia Spiritului, rațiunea este considerată foarte des ca un agent al teoriei materialiste a cunoașterii, în timp ce în Știința logicii Hegel se concentrează pe rolul dublu al rațiunii în raport cu metafizica și dialectica, iar în Filosofia naturii, pe posibilităţile sale ca organ al cunoaşterii în ştiinţele particulare. În „Filosofia Spiritului” toate * aceste aspecte ale rațiunii ca forță capabilă nu numai să creeze diferite tipuri de conștiință alienată, ci și

Biblioteca „Runivers”

și ajută la depășirea lor, găsirea generalizării lor concise și dezvoltarea ulterioară.

Cu toate acestea, deja în „Fenomenologia Spiritului” se pot găsi germenii diferitelor aspecte ale evaluării lui Hegel asupra activității raționale. Înfățișând mintea ca o stare de conștiință inferioară, eronată[1], străduindu-se pentru cunoașterea lumii materiale, Hegel consideră și această stare ca pe o etapă necesară pe calea către adevăr. Astfel, se pune problema dezvăluirii mecanismelor apariției imaginilor iluzorii ale conștiinței și modalităților de depășire ulterioară a acestora. Filosofia materialistă este considerată de Hegel în „Fenomenologia Spiritului” după Fichte ca o expresie a conștiinței obiective, reificate, adică tocmai ca o iluzie – o amăgire. Mai târziu, în Prelegeri despre istoria filosofiei, Hegel tratează diferit învățăturile materialiste - vede în ele o abatere de la curentul principal al dezvoltării principale, idealiste, cu alte cuvinte, într-o oarecare măsură o greșeală. Aceste fluctuații în caracterizarea materialismului corespund dualității lui Hegel în evaluarea sa asupra rațiunii.

A doua etapă în dezvoltarea conștiinței, conștiința de sine, nu a depășit încă raționalitatea. Are nevoie de altceva ca subiect. În căutarea unui obiect adecvat ei însuși, conștiința se întoarce direct către sine, căci „pentru conștiință, adevăratul este conștiința însăși” [32, vol. IV, p. 93], iar distincția dintre subiectul cunoașterii și obiectul său tocmai acum dispare. Cunoașterea despre subiect în sine se dovedește a fi subiectul cunoașterii. Dar acest lucru se realizează cu un preț mare prin blocarea subiectului în sine – paralela istorico-filozofică cu această metamorfoză epistemologică constă în trecerea de la materialism la idealismul subiectiv al tipului berkeleian, adică colectiv-solipsistic: conștiința de sine nu poate exista. într-un vid spiritual și are nevoie de alții „eu” [vezi 32, vol. IV, p. 98]. Acest pas poate fi interpretat astfel: conștiința individuală se dezvoltă liber doar în sânul conștiinței sociale, subiectul uman este capabil să se cunoască pe sine doar prin relațiile cu alți subiecți.

1 În Fenomenologia spiritului, apare o distincție între eroarea întâmplătoare și eroare, oarecum analogă cu distincția lui Kant între iluziile empirice și transcendentale.

A treia și ultima etapă în dezvoltarea conștiinței și a cunoașterii este mintea gânditoare. El și-a dat seama că transformarea directă a subiectului într-un obiect de cunoaștere nu este suficientă și activitatea lui trebuie să se răspândească din nou în lumea exterioară, dar nu ca ceva presupus străin spiritului, ci ca alteritate a aceluiași spirit, produs al autoobiectivizarea ei. A înțelege înseamnă a dezvălui rădăcina amăgirii trecute, după care „falsul constituie momentul adevărului nu mai este ca fals” [32, vol. IV p. 21]. Înseamnă și recunoașterea identității ființei și gândirii, coincidența cunoașterii cu autocunoașterea spiritului în esență. „Acea conștiință se numește cinstită, care... a ajuns la idealismul exprimat prin însăși esența materiei...” [32, vol. IV, p. 219] și a realizat că materialismul este idealism care nu și-a dezvăluit conținutul.

Rațiunea „înlătură” opoziția dintre subiect și obiect. În consecință, el „înlătură” opinia conform căreia viața socială nu are nimic în comun cu viața conștiinței individuale sau este derivată din aceasta, așa cum sa întâmplat în „Robinsonadele” iluminismului francez. Conștiința individuală se dezvoltă doar printr-o viață comună, dar aceasta nu este o cale ușoară. În procesul acestei dezvoltări apar contradicții și nu pot fi rezolvate nici prin căutarea plăcerii, nici prin moralizare, nici prin „nebunia încrederii de sine” rebelă. Necazurile „conștiinței nefericite” care se naște aici sunt eliminate doar prin ascensiunea la cunoașterea absolută filozofică. Până la urmă, adevărata cunoaștere „în religie nu este încă egală cu certitudinea ei” [32, vol. IV, p. 428]. Înțelegerea de sine a lumii prin filozofie este auto-îmbunătățirea ei, iar filosofia nu este o relație externă a subiectului cu obiectul, ci autodezvăluirea obiectului prin activitatea subiectului.

„Fenomenologia spiritului” se încheie cu o caracterizare a cunoștințelor filozofice, străduindu-se să obțină nu completitudinea clădirii despre tot ce este în lume, ci cunoașterea completă a esenței sale. Atunci „cunoașterea nu se cunoaște numai pe ea însăși, ci și negativul său, adică limita ei” [32, vol. IV, p. 432-433]. Sistemul se dovedește a fi o implementare completă a unei metode care s-a „extins” într-un sistem al rațiunii absolute.

Kant a greșit în separarea epistemologiei de ontologie, dar Hegel a greșit și identificându-le în principiu. S-a înșelat, îmbinând începutul cunoașterii cu începutul

dezvoltarea unui obiect cognoscibil și echivalând întreruperea dezvoltării sale cu finalizarea cunoașterii. Dar Hegel a avut dreptate când a subliniat legătura intrinsecă dintre istoria dezvoltării unui obiect și istoria cunoașterii sociale și individuale. „... În succesele pedagogice, recunoaștem istoria educației întregii lumi conturată, parcă într-o schiță concisă” [32, vol. IV, p. 15], care exprimă însăși mișcarea realității obiective.

Ideea că adevărul este un proces trece ca un fir roșu prin întreaga Fenomenologie a Spiritului: nu există o minte gata făcută și nu există un salt de la minciună la adevărul complet, dar există o tranziție istorică de la mai puțină cunoaștere la mai multă. Istoria specifică a formării cunoașterii este dovada ei, iar vârful atins de aceasta servește drept criteriu de evaluare a succeselor trecute L Și deși Hegel se va încăpățâna apoi să afirme că mișcarea către rațiune are un sfârșit, este curios că, în raport la conţinutul Fenomenologiei Spiritului, el a corectat această poziţie : „Filosofia Spiritului” se subliniază că cunoaşterea care completează fenomenologia este doar un pas către Norme mai dezvoltate.

Fenomenologia Spiritului este de mare importanță în ceea ce privește rolul său în dezvoltarea dialecticii lui Hegel. Procesul dialectic general al realitatii-a fi si a gandi se concretizeaza in

această carte ca o dialectică a adevărului și erorii, a libertății și alienării, a individului și a societății, a dominației și a sclaviei. Prima dintre aceste perechi categorice a fost deja considerată de noi ca o schemă în trei etape a metamorfozelor conștiinței. Să ne oprim acum asupra ultimului dintre ei.

În stadiul conștiinței de sine, Hegel expune dialectica independenței și lipsei sale de independență în imaginile personificate ale „stăpânului (Negg)” și „sclavului (Knecht)”, mai precis: „muncitor forțat”. Această dialectică se dovedește a fi o parte integrantă a unei mai largi

si maturiza-l <

Dialectica „dominiei” și „sclaviei”

identitate

1 Această poziție a lui Hegel a servit ca o condiție prealabilă pentru celebra formulă a lui Marx din „Introducerea” în „Manuscrisele economice din 1857-1859”, conform căreia anatomia umană este cheia anatomiei unei maimuțe. Această formulă diferă semnificativ de cea a lui Hegel, deoarece este liber de teleologie și pornește din faptul infinitității dezvoltării. La Hegel, sfârșitul absolut al dezvoltării se dovedește a fi judecătorul absolut al începutului ei.

Biblioteca „Runivers”

ale căror puncte de vedere asupra procesului muncii și diviziunii sale, asupra proprietății și schimbului de mărfuri. Munca în „Fenomenologia Spiritului” este considerată în primul rând ca un proces de autoproducere a omului. Mâna unui muncitor este „o unealtă de unelte” {32, vol. III, p. 196], „un fierar animat al fericirii sale” [32, vol. IV, p. 168]. Hegel vede în muncă doar procesul spiritual al interacțiunii conștiinței de sine, până la lupta dintre ei. „Ei trebuie să intre în această luptă, pentru certitudinea lor înșiși, care constă în a fi pentru ei înșiși, trebuie să se ridice la adevăr în celălalt și în ei înșiși. Și numai riscul vieții confirmă libertatea” [32, vol. IV, p. 101-102; cf. vol. III, p. 221, 226).

Relația dintre muncitor și maestrul său este conturată de Hegel în așa fel încât imaginile abstracte ale istoriei cunoașterii se împletesc nu numai cu imagini la fel de abstracte ale istoriei civile, ci și cu fenomenele procesului istoric și filosofic. Însăși situația „luptei” dintre „stăpân” și „sclav” se bazează pe motivele filozofiei lui Heraclit și Hobbes. Ea crește în mediul spiritual al decăderii lumii antice, impregnat de starea de spirit a stoicismului, apoi de scepticism și „conștiință nefericită divizată în sine” [32, vol. IV, p. 112], care din punct de vedere istoric, aparent, corespunde apariției viziunii creștine asupra lumii. Dar la ce epocă istorică se referă Hegel punctul culminant al luptei dintre „stăpân” și „sclav” și ce clase sociale trebuie să fie înțelese prin acești termeni? Literatura de specialitate pe acest subiect este extinsă.

A. Kozhev, de exemplu, vede aici simbolismul relației dintre burghezie și proletariat, suferind în egală măsură sub jugul capitalului [vezi. 183, S. 64]. Hegel însuși a notat în Propedeutica filozofică că prin maestru și lucrător el se referea la povestea lui Robinson și Friday. Aceasta vorbește în favoarea unei interpretări anistorice a pildei sale filozofice. Totuși, asociind „stăpânul” cu Robinson, Hegel introduce această pildă în cercul „robinsonadelor” caracteristic epocii formării „societății civile” burgheze, ceea ce înseamnă că o leagă de prăbușirea feudalismului, astfel încât stăpânul și „sclavul” său se concretizează, respectiv, ca un aristocrat-nobil și un reprezentant al celei de-a treia state dependente de el. Guy Bess face așadar o analogie între această controversă și vicisitudinile vieții rusești.

Biblioteca „Runivers”

Soyot Emil. Schema acestei controverse capătă în cele din urmă un sens antifeudal, departe, însă, de denigrarea antiistorică a feudalismului: la un moment dat era necesară această ordine socială, „subordonarea egoismului sclavului la voința stăpânului. constituie începutul adevăratei libertăţi a omului” {32, vol. III, p. 225] .

Ce întorsături dialectice ne așteaptă în continuare? „Robul” este sclav pentru că are o conștiință sclavă, s-a supus voinței stăpânului și s-a resemnat cu existența sa servilă, pentru că în lupta pentru libertate ar trebui să-și riște viața; la urma urmei, relația acestor doi oameni „este determinată în așa fel încât ei să se confirme și unul pe altul” [32, vol. IV, vol. 101]. Domnul, principiul spiritual, comandă materialitatea subordonată lui, dispune de lucrătorul său și i se pare că dominația lui este absolută. Dar se dovedește că el este atașat de activitățile unui muncitor lipsit de drepturi și nu poate face un pas fără el. Și nevăzând în el o personalitate, el anulează astfel și mai mult faptul ascensiunii sale deasupra unei ființe legate: maestrul decolorează, distruge propriul său conținut spiritual.

Ca urmare, relația dintre „stăpân” și „sclav” se schimbă radical, se transformă în opusul ei. Un mod de viață pur consumerist condamnă stăpânul, ca și Oblomov, la pasivitate, sterilitate și dependență de servitor. Mai mult, el însuși, așa cum spunea, se transformă într-un „sclav”, iar un „sclav” într-un „stăpân”. „Sclavul” devine o forță istorică activă, iar dezvoltarea ulterioară a evenimentelor va depinde de aceasta, căci sclavia „se va transforma în adevărata independență” [32, vol. IV, p. 104], eliberând întreaga societate în ansamblu [vezi 32, vol. III, p. 227]. Conștiința de sine a „sclavului” realizează „recunoașterea (Anerkennung)”, dar J. Habermas vede acum în acest concept principala formă de reconciliere a contrariilor sociale la Hegel.

La baza acestei captuseli dialectice hegeliane, vag conturată de Diderot, stă ideea misiunii eliberatoare a muncii ca schimbare intenționată de către subiect a formei unui obiect care reacţionează asupra subiectului. Marx a scris că Hegel în Fenomenologia spiritului „captură esența muncii și înțelege... omul ca rezultat al propriei sale munci” [2, p. 627]. Munca scoate o persoană din instinctiv

stare votny într-un conștient-social, „forme” [om. 32. vol. IV, p. 105]. Dar Hegel „cunoaște și recunoaște un singur tip de muncă, și anume munca abstract-spirituală” [2, p. 627], și de aceea, atunci când recunoaște, alături de cele pozitive, și consecințele negative ale muncii, le vede doar în stări spirituale înstrăinate (din consecințele materiale, el indică doar polarizarea sărăciei și a bogăției în societate) Dar munca este și spiritualizarea naturii, desensibilizarea ei.

Aspectele negative ale activității de muncă a oamenilor sunt descrise de Hegel într-o manieră extrem de abstractă caracteristică lui în „Fenomenologia spiritului” în secțiunea „Regatul animal spiritual și înșelăciunea sau însăși esența materiei”. Pentru alți indivizi, lucrările de muncă sunt „realitate străină, în locul căreia trebuie să-și dezvăluie propria lor realitate... căci conștiința, în opera ei, se naște opusul acțiunii și ființei...” [32, vol. IV, p. . 216; cf. Cu. 222]. Latura negativă a muncii, după Hegel, constă tocmai în faptul însuși de a obiectiva forțele esențiale ale omului, adică spiritul său, și numai1. Hegel nu vede exploatarea unei clase de către alta și chiar, strict vorbind, nu observă înstrăinarea muncii: el vorbește doar despre consecințele negative ale înstrăinării spiritului în muncă în conformitate cu înțelegerea idealistă a esenței. atât a muncii, cât și a practicii în general1 2 * * S. Faptul real alienarea produselor muncii de la producători este exprimată de filosof în forma mistificată a stărilor constrânse de conștiință ale subiectului, a cărui individualitate primește lovituri dureroase din interacțiune. cu mediul social.

1 Aici, însă, nu fără observații potrivite. Chiar și în Schițele Jena ale sistemului, Hegel a remarcat impactul devastator al producției arabile asupra psihicului oamenilor.

2 Lukács, în cartea sa despre tânărul Hegel (1&54), este de acord cu Hegel că obiectivarea provine din activitatea subiectului, ca

fără a observa faptul că obiectivarea economică presupune existenţa unei obiectivităţi-materiale primare.

același lucru ar trebui spus despre orice obiectivare socială în general, pe care Hegel o atinge, de exemplu, în analiza dialecticii instrumentului și plăcerii, mijloacelor și scopului, scopului și cauzei [vezi 215,

S 227 și colab.]

alienarea pe „și” paga „strălucește prin dialect-

și codul alienării și libertății, care ocupă un loc central în Fenomenologia Spiritului. Ne-am ocupat deja de una dintre funcțiile alienării atunci când luăm în considerare relația lui Hegel cu Iluminismul. Marea atenție a tânărului Hegel a fost atrasă de înstrăinare ca trecere a adevărului în eroare și ca dualitate a conștiinței datorată contradicțiilor activității sale.

Înstrăinarea apare în luptele conștiinței „sclavului”. Ea tinde spre libertate, iar această dorință, după cum a scris Hegel mai târziu în Prelegerile sale despre estetică, „se transformă într-o luptă, într-o contradicție, iar în această lume a contrariilor toate aspirațiile pasionale, cele mai profunde suferințe și, în general, experiențe dureroase și apare nemulțumirea” {32, vol. XII, p. 101]. Conștiința „sclavă” urmărește eliberarea mai întâi prin poziția de viață a stoicismului, în care situația de „sclav” și „stăpân” este personificată în Epictet și Marcus Aurelius, dar eliberarea conștiinței se realizează ca „numai conceptul de libertate, și nu libertatea vie în sine” [32, v. IV, p. 108] l Apoi, sperăm că se îndreaptă spre filosofia scepticismului, dar libertatea pe care o acordă este redusă la negativitatea universală: „... negativitatea conștiinței de sine libere se dezvăluie... ca negativitate reală” [32, vol. IV. , p. 109]. Aceasta este urmată de căutarea mântuirii în cealaltă lume a creștinismului. În Fenomenologia Spiritului Hegel pătrunde cel mai îndrăzneț în esența religiei în general, în timp ce în Prelegerile despre filosofia religiei critica sa nu afectează luteranismul și se concentrează pe catolicism. Pentru tânărul Hegel, tot creștinismul este „subiectivism pios”, un fel de „conștiință nefericită divizată în sine” [32, vol. IV, p. 112]. Când, un sfert de secol mai târziu, Marx caracterizează religia drept „oftat al unei creaturi asuprite, inima unei lumi fără inimă” [1, vol. 1 p. 415], în aceste cuvinte se disting urme ale evaluării hegeliane a fragmentării religioase a spiritului ca „mișcare de melancolie nesfârșită” [32, vol. IV, p. 116].

În toate cele trei stări ideologice trecute prin conștiință, aceasta a rămas în lanțuri și nu și-a câștigat libertatea. Mai mult, auto-alienarea lui se intensifică chiar: conștiința nefericită este antisocială și egoistă.

Biblioteca „Runivers”

dar, dacă devine „cuvios”, atunci „se găsește doar pofticios și lucrător” [32, vol. IV, p. 117]. Auto-alienarea conștiinței nu poate fi înlăturată nici prin cinstea sufletească, nici prin noblețe, nici prin sacrificiul de sine chixotic. Bogăția, a cărei sursă socială nu o indică în mod specific Hegel, nu dă nici o ieșire, deoarece este cufundată în „regatul animal spiritual” și se află în fața „adâncimii fără fund în care toate suporturile și substanțele au dispărut” [1]. 32, vol. IV, p. 278]. Referindu-se la Nepotul lui Rameau, Hegel definește condițiile de viață ale dorinței și muncii drept „realitate sfâșiată” [32, vol. IV, p. 118].

Care este această realitate, dacă încercăm să o caracterizăm mai exact în sens socio-economic? Hegel însuși nu face acest lucru și discută

despre diviziunea muncii și dezvoltarea producției de mărfuri fără a lega aceste procese, ca mai târziu în Filosofia dreptului, cu anumite relații de proprietate. „Nefericirea” ca urmare a fragmentării alienate a conștiinței se încadrează doar în cadrul tezei generale a lui Hegel că rezonabilul în anumite perioade ale istoriei umane apare în mod necesar într-o formă nerezonabilă care aduce suferință oamenilor. Spiritul lumii este viclean: folosit de absolut în scopul progresului, oamenii nici măcar nu bănuiesc că suferința lor mentală este necesară pentru mișcarea lumii către aceste scopuri superioare. Discordia domnește între procesul obiectiv și percepția și conștientizarea lui subiectivă, iar acest lucru este inevitabil.

Oricum ar fi, în raționamentul vag al lui Hegel se poate vedea germenul punerii problemei ideologiei. ale căror rădăcini sunt în contradicțiile practicii umane, iar valoarea punerii acestei probleme, datorită convingerii filozofului în spiritualitatea procesului obiectiv, este atât mare, cât și mică. Este grozav pentru că, atâta timp cât acesta este un proces spiritual, discordia indicată este situată „în” lumea obiectivă social în sine, iar aceasta din urmă este adevărată. Este mic pentru că idealismul hegelian duce la o concluzie incorectă cu privire la modalitățile de depășire a alienării: ideea este că pentru conștiința nefericită umană „nu este încă evident că la baza faptului că se găsește ca atare stă certitudinea sa interioară. și că sentimentul de esență este acest sentiment de sine” [32, vol. IV.

Biblioteca „Runivers”

Cu. 117]. Este suficient să înțelegem sursa alienării în dezintegrarea de sine a spiritului și să o depășim „recunoscând” că spiritul și starea lui alienată sunt legate între ele, ridicându-se astfel la poziția de „rațiune”, adică absolută. idealism.

Deci, sensul istoriei, după Hegel, este de a depăși conștiința sclavă și nefericită prin cunoașterea filozofică care aduce libertate. Libertatea este o proprietate a comportamentului sau a voinței și, prin urmare, violența politică nu dă adevărată libertate, ea poate fi doar internă și spirituală. „Înlăturarea alienării unei persoane, integrarea individului în societate nu este inițial o chestiune de schimbare a relațiilor sociale, ci o chestiune de realizare și diseminare a unor opinii corecte asupra relației dintre individ și societate” [215, S. 255].

Dacă da, atunci s-ar putea crede că învățătura lui Hegel despre alienarea conștiinței este nedeterminată din punct de vedere social. Este gresit. Dintr-o serie de aluzii din textul Fenomenologiei Spiritului, reiese clar că li se adresează acuzația de înstrăinare în lumea feudalismului, iar de la prăbușirea acestuia se așteaptă dezvoltarea „societății civile”. Dar nu numai în această lume, căci chiar și în „societatea civilă (bürgerlichen)”, și deci în societatea burgheză, există probleme de aceeași natură - nu lupta de clasă (Hegel nu o vede), ci înstrăinarea reciprocă între fostele moșii și între indivizi. . Începuturile lui au luat naștere, după Hegel, chiar și în condițiile prăbușirii societății antice (și acest lucru ne permite să interpretăm termenul „Knecht” în cunoscuta pildă și în sensul de

„sclav”) și apoi s-au adâncit până la societatea tânără burgheză, care a fost și ea lovită de un ulcer al înstrăinării.

Situația de alienare dezvoltată este inerentă unei societăți burgheze mature, dar Hegel speră că această societate va depăși alienarea. Cu toate acestea, contrar dorinței sale subiective, el a evidențiat astfel de momente de alienare care sunt inerente capitalismului de-a lungul întregii sale existențe. Asemenea lui Rousseau, imaginile lui Hegel despre alienarea atât feudală, cât și burgheză se mișcă într-un singur dans rotund, formând o țintă comună pentru critică, dar în același timp un obstacol mai formidabil în calea progresului. Dar Hegel este convins că exacerbarea alienării este ajunul căderii, înlăturării ei.

Acesta din urmă poate fi văzut din cuprinsul secțiunii „Spiritul înstrăinat de sine, Educația”. În analiza sa, Hegel nu pleacă de la fapte concrete, ci de la logica realizării de sine a categoriilor [cf. 32, vol. IV, p. 294], însă, sub formă de abstracții, faptele sunt încă prezente aici și, bazându-se pe ele, descrie ca fiind înstrăinate acele stări spirituale (deși nu cele principale) care au adus mai întâi cu ele așa-zisul absolutism iluminat, și apoi capitalismul: educație, știință, literatură și limbaj dezvoltat. Și dacă Hegel, condamnând ordinea pernicioasă a unei monarhii nelimitate, unde „eroismul serviciului tăcut se transformă în eroismul lingușirii” [32, vol. IV, p. 274], argumentează la unison cu Helvetius și Diderot, apoi, ridicând mâna către „deșertăciunea educației” [32, vol. IV, p. 280], el întoarce conținutul Nepotului lui Rameau împotriva idealurilor inerente burgheze ale autorului său. Hegel, aparent, identifică poziția lui Diderot cu poziția de partener într-o dispută cu Rameau și vede în Diderot purtătorul unei „conștiințe cinstite”, neputincios să învingă viciile lumești. Se dovedește că Hegel apreciază nu atât de mult idealurile burgheze (deși pentru el dreptul la proprietate privată este o lege incontestabilă) (vezi 32, vol. IV, p. 346; vol. III, p. 296; vol. VII) , p. 69 și 71] și nu pune „curată înțelepciune” a educației îndepărtate decât o superstiție religioasă care încearcă să se răzbune, pentru că aceasta, dorind să „învețe credinței o nouă înțelepciune, ... nu îi spune nimic nou. [32, vol. IV, p. 2Q5] Dar aici este și posibilitatea unei sinteze a educației și a credinței în sensul reconcilierii lor reciproce, iar Hegel nu va rata această ocazie [vezi 32, vol. IV, p. 363.].

Deci, Hegel admite că la comandă

Iar retrospecția celor din societatea feudală târzie este reprodusă pe larg prin înstrăinarea reciprocă a indivizilor și a puterii guvernamentale. Relația dintre indivizi și „avuție” duce la un rezultat similar: bogăția „împarte respingerea cu clientul său, dar aroganța ține locul indignării” [32, vol. IV, p. 278]. Incotro acum?

1 Cu alte cuvinte, atât Iluminismul, cât și religia sunt moduri alienate de conștientizare a lumii reale.A doua parte a acestei propoziții indică calea către analiza lui Feuerbach a rădăcinilor alienării religioase.

Biblioteca „Runivers”

Hegel urmează logica internă a creșterii statelor înstrăinate și vede punctul cel mai înalt al mișcării în înstrăinarea spiritului deja auto-alienat al Iluminismului în opusul său, în „răzvrătirea” oarbă a revoluției politice. Această opoziție nu depășește înstrăinarea indivizilor, ci, dimpotrivă, o agravează, aducând-o în punctul de a distruge „libertatea absolută”, în care „se distrug toate moșiile care alcătuiesc acele entități spirituale în care este divizat întregul. ; o singură conștiință care a aparținut unuia dintre acești membri și și-a manifestat voința în ea și a realizat-o, și-a depășit granițele” [32, vol. IV. p. 315] Drept urmare, „răzvrătirea individualității sau nebunia vanității” [32, vol. IV, p. 199] se transformă nu numai în „nebunie” [32, vol. IV, p. 200], dar și în haos fără formă, „horror”. „Libertatea universală nu poate crea nicio lucrare sau acțiune pozitivă; pentru ea rămâne doar acțiunea negativă; ea este doar furia dispariției” [32, vol. IV, p. 317].

În fața noastră se află celebra caracteristică a dictaturii iacobine. Exprimând o viziune tipică burgheză asupra revoluției, Hegel nu recunoaște în ea decât o misiune distructivă, iar în cea din urmă - în principal un element de lipsă de sens. În numele libertății abstracte a individului, teroarea lui Robespierre distruge individul, libertatea devine steagul violenței și moartea principiului personal. „Singura lucrare și acțiune a libertății universale este așadar moartea...” [32, vol. IV, p. 318].

Dar Hegel n-ar fi fost un gânditor anti-feudal dacă ar fi văzut în revoluția burgheză doar pasiunea rampantă a exterminării fără sens. Nu este de acord cu reactionarii romantici, pentru care orice revolutie este o incalcare a legilor istorice.Revolutia burgheza franceza din secolul al XVIII-lea. își găsește locul necesar și semnificativ în istoriosofia tânărului (și târzii’) Hegel: a fost un salt calitativ inevitabil care a încheiat perioada de acumulare a schimbărilor care au zguduit treptat lumea veche fără a-și părăsi limitele. „Macinarea treptată, care nu a schimbat aspectul întregului, este întreruptă de răsăritul soarelui, care imediat, ca un fulger, luminează tabloul lumii noi” [32, vol. IV, p. 6].

Și totuși, lumina fulgerului revoluționar, după Hegel, duce istoria într-un conflict dificil. ieșire din

Biblioteca „Runivers”

se produce cu ajutorul medierii reciproce a contrariilor tăioase - „eroismul serviciului” [32, vol. IV, p. 270] a puterii monarhice și a realizat „conștiința inferioară – fiți mereu gata de răzvrătire” [32, vol. IV, p. 272]. Negația pură nu asigură o înlăturare adevărată a acestei contradicții, ea semnifică triumful absurdității, anihilarea fără sens. Ceea ce este nevoie nu este „simplu negativ, întuneric” [32, vol. IV, p. 370], dar pozitiv negativ, adică „retragerea” creativă.

Sensul său real îi apare lui Hegel într-o monarhie constituțională de tip napoleonian, care ar armoniza relațiile dintre moșii. Hegel vede sensul spiritual al acestei „înlăturari” în tranziția conștiinței materialiste a Iluminismului francez, care a adus spiritul „în punctul extrem al opusului său” [32, vol. IV, p. 321], în idealismul german, care readuce spiritul la sine.

Astfel, Fenomenologia Spiritului pregătește sistemul matur al lui Hegel. Ea proclamă sfârșitul tărâmului rațiunii și începutul tărâmului rațiunii. „Libertatea absolută trece din propria sa realitate cea mai distructivă într-o altă țară a unui spirit conștient de sine” [32, vol. IV, p. 321]. Se proclamă sfârșitul istoriei înstrăinării și deschiderea porților vieții omenirii, pentru care din paharul libertății adevărate, rezonabile, „spumă... infinitul ei” [32, vol. IV, p. 434].

Într-o formă mistificată, Hegel a exprimat ideea corectă că sfârșitul „preistoriei” societății umane și începutul adevăratei istorii a umanității raționale, care a ajuns să cunoască legile obiective ale eliberării sale și să le pună în practică, este se apropie, idee pe care Marx a exprimat-o într-o formă științifică. Idealismul a închis calea analizei ulterioare a proceselor istorice și, începând cu secțiunea intitulată „Spiritul, care are certitudinea de sine. Morala”, Hegel în „Fenomenologia...” revine. Începe ultima mișcare, retrospectivă, a fenomenelor spiritului.

În construcția ulterioară a doctrinei spiritului absolut, Hegel a plasat moralitatea în domeniul mai puțin matur al spiritului obiectiv. În Fenomenologia Spiritului, structura doctrinei spiritului nu este încă clară, relația dintre momentele sale este descrisă de Hegel vag și nu la fel ca în sistemul completat. Trecerea de la morală la religie

se face ocolind art. Apoi vine triumful filozofiei.

La nivelul cunoașterii filozofice absolute, oamenii sunt cei mai implicați în absolut, iar acesta se gândește prin conștiința tuturor oamenilor care au luat poziția „idealismului absolut” al lui Hegel. Hegel ajunge la concluzia că practic toate creațiile spiritului uman sunt identice, până la urmă se împacă și coincid. Prin urmare, toate culturile, popoarele, rasele sunt legate între ele și sunt unite, deși nu sunt echivalente. Dar asta înseamnă și că orice luptă în chestiuni de morală, politică, religie, filozofie, ajunge în cele din urmă și la un sfârșit pașnic. Retrospecția va „înlătura” revoluția. Cu toate acestea, Hegel însuși în Fenomenologia Spiritului nu vrea pace nici cu morala și religia feudale, nici cu filosofia idealismului subiectiv (ca să nu mai vorbim de materialism). Acum este gata să lupte, iar arma lui este filosofia).

Sensul   în „Fenomenologia Spiritului” este clar vizibil

„Fenomenologia, geneza dialecticii lui Hegel din socio-spiritul”   al

exact, în timp ce în Știința logicii această geneză este ascunsă. În Fenomenologia Spiritului este fundamentat principiul identității subiectului și obiectului și este conturată mecanica generală a mișcării spiritului către această identitate prin auto-alienare și eliberarea ulterioară de ea. Contradicțiile istoriei au o valoare pozitivă: societatea și indivizii trebuie să treacă prin ele, ieșind din ele reînnoiți. Cartea schițează o imagine impresionantă a inconsecvenței progresului social, o lecție importantă din care este aceea că „adevărata ființă a omului. . este acțiunea lui” [32, vol. IV, p. 172], munca care l-a creat pe om, apoi l-a înrobit și în viitor îl va elibera. Munca „este în egală măsură rezultatul bifurcării și al depășirii acesteia din urmă” [32, vol. IV, p. 61] Dar aceasta este o lucrare spirituală, identică cu autocunoașterea. În acest sens unilateral, „Hegel consideră autogenerarea unei persoane ca un proces, consideră obiectivarea ca dezobjecticare...” [2, p. 627].

„Introducerea” și „Prefața” la „Fenomenologia spiritului”, scrise de Hegel mai târziu decât textul principal al cărții, conțin generalizări importante ale legilor dialectice ale cunoașterii: rezultatul cunoașterii este inalienabil.

din procesul dobândirii lui, iar în cursul acestui proces atât subiectul, cât și obiectul cunoașterii se schimbă, falsul constituie momentul adevărului în ansamblu, iar o mare putere creatoare este inerentă negativității. 32, vol. IV, p. 17 și 45]. „Introducerea” conține una dintre primele formulări ale principiului unității logicului și istoricului.

Toate principalele contradicții ale conceptului hegelian de alienare sunt concentrate în Fenomenologia Spiritului: pe de o parte, alienarea este depășită de autocunoașterea universală, iar pe de altă parte, coincizând pentru o persoană cu obiectivarea sa, ea nu poate fi eliminată. de orice, întrucât fără obiectivitate viața omului este de neconceput, iar atunci libertatea rămâne visul filosofului. A văzut însuși Hegel această contradicție? Poate, și dacă da, atunci conceptul său a indicat misterul istoriei, fără a pretinde că este soluția sa finală.

Această permisiune a fost dată de Marx, care a apreciat în consecință „Fenomenologia Spiritului” ca o critică, ascunsă, încă neclară pentru sine și având o înfățișare mistică [2, p. 626] El a stabilit sarcina de a afla adevăratele rădăcini materiale ale alienării. În procesul acestei clarificări, a fost necesar să se facă distincția clară între înstrăinare și obiectivare: orice înstrăinare într-un sens sau altul este obiectivare (obiectivizare), dar nu toată obiectivarea este înstrăinare Marx sa concentrat pe aspectele și consecințele negative ale muncii și a considerat problema diviziunii muncii nu abstract, ca Hegel, ci concret istoric, în strânsă legătură cu natura proprietății private și cu diviziunea societății în clase opuse. Eliberarea omului de înstrăinare nu implică deloc distrugerea obiectivizării muncii, ea necesită doar abolirea înstrăinării muncii și, prin urmare, eliminarea capitalismului.

Acum, despre schimbările pe care fenomenologia lui Hegel le-a suferit zece ani mai târziu, în „Filosofia spiritului” - A intrat ca a doua secțiune în triada spiritului subiectiv ca doctrină a dezvoltării cognitive a sufletului într-o formă foarte prescurtată, deoarece o parte din materialul inclus anterior în el a fost transferat Hegel în alte secțiuni ale sistemului, iar restul a rămas cu totul în afara acestuia. Dacă psihologiei în „Fenomenologia Spiritului” i s-a acordat un loc nesemnificativ, căci psihologia era interpretată acolo ca doctrina subiectului din afara lui.

Biblioteca „Runivers”

atitudine față de obiect, atunci în „Filosofia Spiritului” psihologia este deja înțeleasă ca doctrina unității subiectului și obiectului în personalitate și nu precede fenomenologia, ci, dimpotrivă, o completează.

Dar Fenomenologia Spiritului, ca cea mai importantă dintre lucrările timpurii ale lui Hegel, trăiește o viață independentă, în contrast cu fenomenologia spiritului cu literă mică. În raport cu sistemul complet al lui Hegel, această lucrare păstrează rolul de introducere indispensabilă a logicii sale, deoarece explică câte dintre categoriile sale au apărut și s-au dezvoltat.

§ 2. Logica dialectică. Doctrina ființei

Ideea „logicii” sistemului matur al lui Hegel constă din trei părți, trei „definiții” ale spiritului mondial. Prima dintre acestea este știința logicii, o descriere a „elementului gândirii pure” [32, vol. I, p. 32]. „Logicul este forma absolută a adevărului” [32, vol. I, p. 40]. Este ușor să stăpânești această formă, deoarece subiectul de studiu aparține în mod direct gândirii în sine, dar este și dificil, deoarece mișcarea gândirii în forma sa „pură” este aproape imperceptibilă.

Logica este, după Hegel, nu numai forma și chiar nu numai conținutul adevărului, ci o realitate substanțială, datorită căreia logica este adevăratul obiect al filosofiei, în timp ce cunoașterea senzorială este departe de filozofie, deoarece nu este substanțială. și este înfundat în singularitate [vezi. 32, vol. I, p. 30, 44]; „... în sensibil, ca atare, nu există adevăr..” [32, vol. I, p. 129]. Sentimentele sunt o stare de gândire alienată.

Ce fel de gândire este în discuție în logica hegeliană: absolutul sau umanul? Și în consecință: Hegel are în vedere logica absolutului sau logica cunoașterii umane?

Răspunsul nu poate fi clar. Mișcarea conceptelor din „Logica” lui Hegel este lipsită, conform planului său, de orice subiectiv, prin urmare, suntem introduși în gândirea „absolută”. Dar pentru ca oamenii să-l poată cunoaște, este necesar ca această Logică să le fie prezentată într-o formă accesibilă înțelegerii lor. Și pentru ca gândirea logică a oamenilor să devină eficientă, ea

trebuie să „egale” din punct de vedere al conţinutului nivelurilor categoriale ale absolutului. Așadar, „Logica” este o încercare a filosofului de a da un model din gândirea „absolută”, pe cât posibil în forma sa cea mai perfectă.

Trebuie subliniat că idealismul lui Hegel însuși, în comparație cu învățăturile lui Fichte și Schelling, este cel mai dialectic: dialectica sa cuprinde întreaga zonă a relațiilor dintre obiectiv și subiectiv - și, subliniind obiectivitatea conștiinței și cunoașterii. cu mare forță, Hegel din când în când în logica sa, după cum a notat Lenin se află în pragul materialismului. Faptul real al obiectivizării gândirii și conștiinței sociale a oamenilor în diferite tipuri de activități sociale (economice, politice, culturale, lingvistice etc.) ale acestora și-a găsit o expresie mistificată în doctrina lui Hegel despre procesul dialectic de mișcare către identitatea subiectului și obiect, în timpul căruia cunoașterea este obiectivată, iar obiectele sunt „generate”.

Cunoașterea este obiectivă și activă, astfel încât natura obiectului este „realizată de subiect doar printr-o schimbare” £32? v. Ί, p. 50, cf. Cu. TOT] Această schimbare va fi cea mai semnificativă, iar activitatea subiectului va fi cea mai mare, după Hegel, atunci când acesta din urmă este îndreptat către un obiect cu adevărat plastic și cel mai apropiat și înrudit cu subiectul, adică cu gândirea însăși. Atunci are loc cea mai eficientă interacțiune dintre subiect și obiect, dar nu ar trebui să conducă imediat la scopul acestei interacțiuni, adică la identificarea lor reciprocă, deoarece pentru succesul procesului cognitiv, nu numai unitate și identitate, ci și sine. -este necesara distinctia de gandire. Numai în această condiție este posibilă cunoașterea ca proces.

Înainte de a sublinia legile acestui proces, Hegel subliniază pozițiile false care ar trebui evitate. Secțiunea „Concept preliminar”, care deschide prima parte a Enciclopediei Științelor Filosofice, conține doctrina negativă a celor trei relații ale gândirii la obiectivitate, importante pentru esența metodei pozitive a lui Hegel. Începând raționamentul „Știința logicii” „De unde ar trebui să înceapă știința?” nu înlocuiește această învățătură, ci completează concluziile ulterioare ale lui Hegel.

În cele trei relații ale gândirii la obiect, la obiectivitate, la obiectivitate sunt conturate pe scurt anumite etape din istoria teoriei cunoașterii, iar aici Hegel pune deja în practică principiul unității logicului și istoricului. Aici se face o evaluare critică a diverselor interpretări ale chestiunii relației dintre ființă și gândire, care trebuie depășită, și aflăm care nu ar trebui să fie adevărata metodă, conform convingerilor lui Hegel.

Ca primă relație a gândirii cu obiectivitatea, Hegel evidențiază variații ale „modului naiv de a gândi” [32, vol. I, p. 32, vol. I, p. 69] În acest din urmă sens, aceasta este gândirea „metafizică” care a fost deja criticată de Hegel în Fenomenologia Spiritului. Ca tipuri, Hegel indică ontologia lui X. Wolf, care „nu a depășit limitele doar gândirii raționale” [32, vol. I, p. 65], dând naivităţii aparenţa de profunzime.Ei au inclus şi antinomiile lui Kant în măsura în care acestea, dând „dialectică simplă, banală” [28, vol. I, p. 164], dar este împiedicat să devină o dialectică mai completă, întrucât, după ce au subliniat mai întâi contrariile, apoi nu le unesc în unitate.

A doua relație a gândirii cu obiectivitatea este empirismul filozofic, reprezentat în primul rând de conceptele lui Bacon și Locke, și apoi de estetica transcendentală a lui Kant, dacă este izolat de alte părți ale învățăturii sale. În empirism „se află un moment esențial legitim” [32, vol. I, p. 80], dar speranțele empiriștilor pentru omnipotența experienței au degenerat, după Hegel, într-o fascinație unilaterală pentru analiza mecanică și la fel de mecanică. sinteză combinaţională. Tot ce este cu adevărat concret şi semnificativ se evaporă în absolutizarea „metafizică” a experienţei de către empirişti. Empiriştii operează cu abstracţii seci, care duc, dacă nu la materialism, atunci la idealism subiectiv (primul, după Hegel, nu este mai bun decât al doilea, căci ambele sunt lipsite de dialectică).

Hegel caracterizează empirismul drept operarea categoriilor raționale, iar în acest caz „rațional” și „metafizic” înseamnă același lucru pentru Hegel, așa cum se poate observa din lista „categoriilor metafizice” pe care o face în § 38 din Logic, printre lor

vom întâlni „materie” și „multe lucruri”, adică tocmai acele categorii pe care el le consideră raționale.

Deși în a doua relație a gândirii cu obiectivitatea Hegel recunoaște un progres în comparație cu prima relație, ambele apar ca varietăți de „metafizică”. Cealaltă varietate a sa este indicată de a treia relație a gândirii cu obiectivitatea. Aici avem în vedere totalitatea teoriilor cunoașterii directe, adică intuiționismul sub diferite forme, la evaluarea cărora Hegel se va întoarce mai târziu în prelegeri despre filosofia religiei.

Nu este greu de detectat trei direcții diferite ale criticii lui Hegel asupra pozițiilor acoperite de cea de-a treia relație a gândirii la obiectivitate - el se opune, în primul rând, absolutizării încrederii subiectului în senzațiile sale în senzaționalismul extrem și, în al doilea rând, împotriva iraționalismului intuitiviștii Hamann și Jacobi și ostili față de cunoașterea științifică a credinței oarbe a romanticilor F. Schlegel și Schleiermacher și, în cele din urmă, în al treilea rând, împotriva absolutizării intuiției raționale carteziane. A doua și a treia direcție în cadrul celei de-a treia relații de gândire nu sunt clar deosebite de Hegel, deoarece în viitor el însuși vede un moment rațional în misticism și aproape că l-a identificat pe Schelling

cu romanticii-iraționaliștii, întunecând, totuși, momentele. de propria sa apropiere de el în înțelegerea intuiției.

Criticând apologia cunoașterii directe prin credință, Hegel este cel mai hotărât. El susține că „cunoașterea directă a existenței lucrurilor exterioare este o iluzie și amăgire” [32, vol. I, p. G29]. El este prana, ceea ce înseamnă că nu există date senzoriale absolut originale și evidente, iar senzațiile sunt formațiuni integrale complexe mediate de practica biologică și socială și de structuri anatomice și fiziologice. Dar greșește tratând senzaționalismul ca pe o mamă vitregă rea, care și-a găsit expresia atât în Fenomenologia Spiritului, cât și în Filosofia Spiritului.

Învinuind intuiționismul, Hegel susține cunoașterea rațională, referindu-se la faptul că lumea însăși este „rațională”, deoarece în esența ei este spirit, gândire. Rețineți că un materialist care este convins de cunoașterea lumii nu trebuie să o caracterizeze nici drept „rațional”, nici ca

"iraţional". Suntem străini de părerea lui Hegel că cunoașterea nu se realizează prin reflecție, ci numai prin similitudine, iar lumea este cu adevărat cunoscută numai prin gândire, căci lumea însăși este gândită. Dar materialistul își caracterizează adesea punctul de vedere drept „rațional” în sensul de a fi științific. Reunind conceptele de „științific” și „rațional”, noi, materialiștii moderni, suntem mult mai aproape de Hegel decât de gândirea burgheză post-hegeliană și respingem, de exemplu, interpretarea pozitivistă a „raționalului” în știință de către M. Weber („rațional” este că ceea ce este potrivit pentru realizarea unor scopuri bine definite, este negociabil și este folosit pentru a stabiliza sistemul social existent).

Hegel îi acuză pe intuiţionişti, în primul rând, că nu înţeleg medierea a tot ceea ce pare imediat. Procedând astfel, intuiţioniştii cad „într-o înţelegere raţională metafizică” [32, vol. I, p. 120] Astfel, absolutizarea intuiției este „metafizică”, adică înseamnă dogmatism în materie de cunoaștere a realității metafizice (acesta este sensul de „metafizică” a înțelegerii marxiste a metodei metafizice, conceptul acesteia din urmă). nu a fost încă dezvoltat special de Hegel, dar face deja parte din „metafizic, așa cum îl interpretează Hegel). Intuitivistul separă brusc cunoașterea ca rezultat de cunoașterea ca proces, uitând că o condiție indispensabilă pentru existența cunoașterii autentice este conștientizarea căii parcurse de cunoaștere. Hegel concluzionează: „.. cunoaşterea directă este doar produsul şi rezultatul cunoaşterii mediate” [32, vol. I, p. 121] și în general tot ceea ce este imediat este mijlocit [cf. 32, vol. I, p. 48 și 60, cf. t XI, p. 414]

Această formulă minunată a lui Hegel este îndreptată împotriva absolutizării atât a momentului „rezonabil” în raport cu realitatea, cât și a momentului „rezonabil”, care este absolutizat atunci când nu înțeleg (de exemplu, în cea de-a treia relație a gândirii cu obiectivitatea) că orice identitate a contrariilor nu este absolută.

Această formulă depășește limitele raporturilor metafizice ale gândirii la obiectivitate criticate de Hegel. Este, în esență, corectă și ridică poziția epistemologică, s-ar putea spune, la nivelul „a patra”, adevărata relație a gândirii cu realitatea. Deși Hegel a vorbit negativ despre senzual

Biblioteca „Runivers”

medierea gândirii, declarând-o doar apariția medierii, și a redus problema la medierea unei cunoștințe mentale de către alta (potențială și deja realizată), dar în el apar și începuturile unui punct de vedere mai larg. El scrie despre rolul educației în procesul de „mediere a credinței”, care poate fi asociat cu sensul practicii obiective de viață a oamenilor, indicația sa că cunoașterea potențială determină starea actuală a cunoașterii prin starea sa viitoare, găsește acum un răspuns în ideile de prognostic normativ.

Criticând cea de-a treia relație a gândirii cu obiectivitatea, Hegel subliniază legătura universală dintre stări și elementele cunoașterii. Nu fără motiv în „Logica” sa, toate categoriile sale sunt interconectate între ele și sunt mediate reciproc, iar contradicția dintre imediat și mediat este rezolvată de Hegel prin categoria automedierii. Deci, „adevărata mediere nu este medierea de către unii externi și prin intermediul unora externi, ci închisă în ea însăși” [32, vol. I, p. 123]. Dar această închidere este un proces lung și este greșit să interpretăm automedierea ca pe un act presupus instantaneu și nediferențiat. Într-o trecere în revistă a ediției lucrărilor lui Hamann, Hegel îi reproșează că a dat „pumnul strâns” în loc să „desfășoare de fapt miezul comprimat al adevărului” [29, vol. I, p. 621 - 622].

În Definiția ulterioară a logicii și a diviziunii sale, Hegel prezintă adevărata metodă dialectică. Esența sa este auto-medierea adevărului în curs de dezvoltare ca rezultat al unui lanț de tranziții logice. În consecință, cea mai importantă parte a logicii dialectice a lui Hegel este doctrina esenței, unde reflectarea mentală a medierii atinge cea mai mare intensitate, justificând astfel teza că „numai gândirea ar trebui numită un instrument al filosofiei” [32, vol. I, p. 24-25]. În timp ce Ge-

1 În f Asmus scria „Hegel este extrem de departe de înțelegerea dialectică materialistă a medierii. Tocmai din această cauză critica hegeliană a teoriilor cunoașterii directe și a teoriei intuiției intelectuale s-a dovedit a fi esențial incompletă și doar parțial corectă. în raport cu învățăturile criticate.Hegel a exagerat distanța care îl despartea pe problema cunoașterii directe de Fichte și Schelling” [14, p. 95]

Biblioteca „Runivers”

Gel nu oferă o definiție a dialecticii ca atare, pentru că el crede că această definiție în sine trebuie să fie dialectică, adică din ce în ce

mai în curs de dezvoltare. Nici nu dă o caracterizare complet clară a relației dintre dialectică, logică, teoria cunoașterii și teoria dezvoltării, deși este evident că, în general, caută să le identifice.

În metoda dialectică a lui Hegel, tu

Trei momente împart cele trei momente, sau pași, ale metodei, ele sunt tot trei etape istorice

formarea și dezvoltarea gândirii dialectice, după principiul unității logicului și istoricului. Aceste trei etape operează atât în filogeneza, cât și în ontogeneza gândirii; ele se manifestă și în fiecare analiză cognitivă specifică, formând o triplă unitate. Prima schiță a acestei structuri triple a dialecticii a fost conținută în Hegel deja în Fenomenologia spiritului, unde, de exemplu, conștiința obișnuită trece prin cele trei momente ale acestei structuri într-un mod distorsionat.

Primul moment al metodei „logice", adică dialectice, este cel rațional. Imediatitatea neautentică domină aici: conținutul cunoașterii este disecat, iar părțile sale separate unele de altele sunt una lângă alta și izolate reciproc, părțile contradicțiilor sunt menținute în acest stadiu în „separare". unul de altul. Astfel, identificarea momentelor separate de contradicție este înțeleasă de Hegel aici ca fază inițială a gândirii dialectice și deloc ca metafizică. De fapt, o abstracție temporară și, în plus, condiționată din interacțiunea laturilor contradicției nu este o negare a acestei interacțiuni și, prin urmare, acuzația de metafizică ar fi într-adevăr insuportabilă aici [cf. 1, vol. 20, p. 546]. Aici Hegel consideră rațiunea ca un moment al dialecticului („logic"), astfel încât recunoaște nu numai dialectica gândirii raționale, ci și existența dialecticii raționale, de altfel, în cadrul filozofiei însăși. Aceasta înseamnă că dialectica rațională este implicată în rațiunea însăși.

Dar în acest caz, se dovedește că raționalul nu mai acționează ca un antipod al dialecticului, ci ca o condiție prealabilă proprie, germen și formă inferioară. Mai mult decât atât, raționalul este o latură a dialecticului în întregime. Dacă în cele trei relaţii ale gândirii la obiectivitate raţionalul s-a dovedit a fi, de fapt, exprimat

distorsiunea metafizică dialectică? legături, apoi în „a patra", relație adevărată, își asumă funcția, ca să spunem așa, de inițiator al lucrării dialectice, efectuând de cele mai multe ori lucrări preliminare, dar întotdeauna necesare: până la urmă, înainte de a cunoaște interacțiunile dintre momentele de contradicție dialectică, este necesar să evidențiem aceste momente ca atare. Pentru a îndeplini această sarcină, Hegel a trebuit să arunce o privire mai favorabilă asupra logicii formale decât o face în alte cazuri: la urma urmei, bifurcarea celei în contrarii este un caz special de dihotomie - o operație pe care logica formală o reușește de obicei la fel de bine. posibil. Și chiar și atunci când rațiunea efectuează o lucrare

prealabilă, și anume, „separă accidentalul de esențial, atunci cu siguranță acționează în mod legal...” [32, vol. III, p. 278].

Astfel, în doctrina metodei, înțelegerea ne apare cu „cealaltă față” ei decât cea care ni s-a întors în doctrina celor trei raporturi ale gândirii la obiectivitate. Raționalul se dovedește a fi o punte care leagă împreună două maluri opuse - metafizic și dialectic. Nu degeaba Hegel introduce categorii „raţionale” în componenţa dialecticii însăşi ca logică, ceea ce nu ar stârni protestul metafizicienilor, întrucât corecţiile dialectice introduse în ele de Hegel sunt relativ mici (Hegel include „fiinţa”, „ ființă existentă”, „finititudine” printre ele). , „infinit rău”, „parte”, „mulți” și „întreg”, „cauză” și „efect”, „forță” și „descoperire”, „materie”) [vedea. 28, vol. I, p. 83, 192, 201, 215 și altele].

Înțelegând rațiunea acum ca metafizică, acum ca treapta cea mai de jos a dialecticii, Hegel a transformat-o pe una în alta pe baza deosebirii și conexiunii dintre „dogmatismul fix al metafizicii raționale” [32, vol. I, p. 97; cf. p. 70] și certitudinea, claritatea și „fermitatea” necesare pentru gândirea rezonabilă antidogmatică. Într-o interpretare metafizică, rațiunea se dovedește a fi alienată, și deci, o stare secundară în raport cu dialectica; atunci când este interpretată dialectic, reprezintă starea inițială, primară a dialecticii, din care crește. Hegel avea dreptate, luând în considerare ambele ipostaze ale rațiunii și operând în mod flexibil cu aceste opuse interdependente și care se transformă reciproc, dar a operat cu ele ca

Biblioteca „Runivers”

luate de la sine înțelese în diferențele lor reciproce și nicăieri subliniate într-o formă teoretică clară diferența lor (aceasta din urmă ar necesita introducerea a doi termeni diferiți pentru „rațiune”). De asemenea, nicăieri în lucrările sale nu a oferit o analiză teoretică a condițiilor pentru „transformarea” dialecticii în metafizică, mai ales că Hegel nu a folosit termenul modern de „metodă metafizică”. Și totuși, semnificația metodologică a „divizării minții (și parțial a minții) în curs de dezvoltare este mare.

Următorul, al doilea aspect al metodei dialectice este negativ-dpallecta-eskpi. Ea reprezintă, parcă, dezvoltarea momentului rațional, căci în acest stadiu contrariile nu mai sunt doar fixate, ci urmărite ca trecând unul în celălalt. Până la urmă, dialectica este „tranziția imanentă a unei definiții în alta” [32, vol. I, p. I35], care este rezultatul negației reciproce a părților și în acest sens al „ascuțirii” diferențelor acestora în comparație cu momentul rațional și în

totodată rodul biruirii lui.

Al doilea moment al metodei este un pas intermediar între rațiune și rațiune. Aceasta este o minte negativă, deoarece identitatea contrariilor nu a fost încă realizată, deși interacțiunea lor a fost deja descoperită. Dar acest moment reprezintă și dezvoltarea dialecticii rațiunii. Apropo de dialectica rațională, sau, ceea ce este

la fel pentru el, despre „dialectica finitului” [32, vol. I, p. 137], Hegel leagă acest ultim termen fie cu momentul negativ-dialectic, fie cu momentul rațional propriu-zis, deoarece el consideră că momentul negativ-dialectic nu este separat de minte printr-un zid de piatră.Dar funcțiile lor sunt cu siguranță diferite, de exemplu, în cazul naturii, unde, după Hegel, domină dialectica rațională, incompletă, iar oamenii de știință natural nu pot descoperi mai multe în ea; filosoful, pe de altă parte, consideră natura prin prisma unui moment negativ-dialectic, în timp ce el gândește spiritul în termenii celui mai înalt, adică al treilea moment.

Vorbim despre momentul final al metodei dialectice - speculativ, care nu este capabil să realizeze

1 Este interesant că Hegel, considerând Parmenide și Zenon ca reprezentanți ai „dialecticii negative” (deși într-un sens ușor diferit al negativității), vorbește despre opiniile lor ca fiind „rațiune abstractă” [32, vol. IX, p. 246].

Biblioteca „Runivers”

gândindu-mă la lucruri finite, naturale. A te opri doar în al doilea moment ar însemna a absolutiza latura negativă, distructivă a dialecticii, adică a uita de misiunea ei pozitivă, creatoare. Acest lucru, observăm, s-a întâmplat cu teoreticienii școlii de la Frankfurt, care în scrierile lor despre Hegel au absolutizat momentul de negativitate inerent lui, după care au aruncat autoritatea filosofică a lui Hegel fie pe scara nihilismului total, fie a aventurismului politic și ultra- extremismul „de stânga”.

La nivel speculativ, sau pozitiv-dialectic, „rezonabil”, are loc o fuziune, o identificare a contrariilor. Momentul speculativ, „rațiunea”, preia contrariile în care flexibilitatea și mobilitatea au fost introduse de momentul precedent și le închide din nou într-o unitate superioară. Al treilea moment, rezonabil, al metodei dialectice „înlătură” primele două momente și, de asemenea, absoarbe raționalul, eliberat de absolutizarea metafizică, nucleul celui de-al treilea raport al gândirii la obiectivitate, adică doctrina cunoașterii directe, în general „înlăturând”. ” la fel. În ceea ce privește prima și a doua relație de gândire, după cum se vede din cele spuse mai sus, ele sunt „înlăturate” de elementul rațional al dialecticii. Momentul speculativ asigură „înlăturarea” tuturor categoriilor raționale care au pătruns în logica lui la voința lui Hegel în categorii raționale.

Astfel, după Hegel, dialectica ca metodă atinge cea mai înaltă maturitate abia în momentul „rezonabil”. „Rațiunea” lui Hegel nu mai este „rațiunea” dialectică a lui Kant, care a fost obligat să se supună rațiunii. În Hegel, rațiunea triumfă, dar în același timp își justifică parțial toți antagoniștii - nu numai rațiunea, ci și intuiția, și chiar într-o asemenea măsură încât iraționalismul este parțial reabilitat pe parcurs. Hegel scrie că gândirea speculativă ar trebui înțeleasă ca „același lucru care se numea odinioară misticism” [32, vol. I, p. 141]. Granița dintre intuiția rațională și cea irațională este relativizată excesiv de el.

În general, schema triadică a momentelor dialecticii este supusă mai multor interpretări diferite în Hegel datorită diferitelor nuanțe de negație. Astfel, momentul rațional poate fi interpretat, de exemplu, fie ca fiind păstrat parțial în rațional, fie ca împăcat cu

Biblioteca „Runivers”

negativ-dialectic, apoi, în sfârșit, ca separat de rațional printr-o legătură mediatoare sub forma negativ-dialectic.

Acum se poate face o comparație completă a celor trei momente ale metodei dialectice cu cele trei relații ale gândirii la obiectivitate și confirmă în general considerația deja exprimată mai sus: gândirea rațională este bifurcată, ea poate, în funcție de prezența sau absența anumitor condiții, au fie un caracter dialectic, fie unul metafizic, în plus, metafizicul înseamnă absolutizarea trăsăturilor individuale ale dialecticului.De ce, până la urmă, Hegel nu vorbește direct despre existența a două tipuri diferite de rațiune, susținând că el distinge „de obicei numai concepte raționale și concepte ale rațiunii” [32, vol. I, p. 290]? Aparent, pentru că, alături de diferența care îi despărțea, vedea clar unitatea care îi aducea împreună: ambele tipuri de rațiune se înlocuiesc adesea una pe cealaltă, ca cele două fețe ale lui Ianus. De îndată ce activitatea intelectului este absolutizată și aranjamentele făcute de acesta, fixarea și reținerea valorilor părților contradicției sunt interpretate ca rezultatul final al cunoașterii, intelectul (sau chiar intelectul) devine un mod metafizic de gândire. Rațiunea poate „da forma de universalitate unei definiții unilaterale și, prin aceasta, să se transforme în opusul rațiunii umane sănătoase, înzestrată cu înțelegerea esențialului” [32, vol. III, p. 278] Dar de îndată ce această absolutizare este eliminată și operațiile enumerate sunt înțelese doar ca o fază prealabilă a cunoașterii, rațiunea revine pe calea dialectică și se întărește pe ea.

Când explicăm poziția lui Hegel în raport cu rațiunea și rațiunea, nu trebuie să pierdem din nou din vedere faptul că el nu avea încă o înțelegere clară a esenței metodei metafizice tocmai ca metodă și, în plus, una antidialectică. . Cel mai mult pe care îl găsim la el este conceptul particularităților gândirii din fosta metafizică. În ansamblu, pentru metoda proprie a lui Hegel, distincția pe care o face între rațiune și rațiune este foarte importantă. În această diferență, el exprimă relația dintre dialectica „în sine” și „pentru sine”, interacțiunea dintre lumea lucrurilor și lumea conștiinței și, în sfârșit, conflictul intern dintre dezvoltarea istorică a lumii și identitatea finală a ființei și gândirii. Dar

Biblioteca „Runivers”

è Filosofia marxistă, unde realizează clar ideea opoziției reciproce diametrale a metodelor dialectice și metafizice, distincția dintre „rațiune” și „minte” nu mai are o importanță fundamentală, oricât de mult s-ar strădui să se demonstreze. fecunditatea sa prin referire la

faptul că tocmai această distincție exprimă fără ambiguitate diferența calitativă dintre cele două metode, contrastul dintre gândirea algoritmică-mașină și cea creativă etc.

După ce am clarificat triplicitatea structurii începutului, * ale categoriei „logice”, adică dialectice, a logicii „

metoda, Hegel procedează la construirea unui sistem al logicii sale ca ființă și esența ei, desfășurându-se în concepte. Hegel începe cu ceea ce a conturat ca rezultat concret în Fenomenologia spiritului, dar acum capătă din nou o formă logic-abstractă.Gândirea speculativă, susţine el, începe acolo unde gândirea este considerată într-un mod esenţial, adică ca identitate a gândirii. jugul fiinţei.

În această identitate există o bifurcare în contrarii, dar acum doar în interiorul gândirii - în subiectul gândirii și același gând ca obiect de conținut. Această bifurcare conține garanția viitoarei „reveniri” a gândirii deja la cea mai înaltă identitate a gândirii, cu tot conținutul ei păstrat în timpul întoarcerii.

Avem planul lui Hegel de a include în contextul mișcării istorice de gândire plinătatea cunoștințelor umane despre realitate, iar acest plan Lenin l-a numit genial [vezi. 5, vol. 29, p. 92], dar aici el a respins aspru argumentele lui Hegel despre logică ca „știință pură”. Este imposibil să pierdem din vedere natura idealistă a realizării de către Hegel a planului său general. Istoria mișcării gândirii, în opinia sa, este un proces de cunoaștere de către spiritul absolut al propriului conținut, un proces în prima parte a sistemului său care este atemporal și supraomenesc. Autodezvoltarea „ideii absolute” la Hegel provine din premisele dogmatice și, prin urmare, și metafizice ale idealismului.

Intenția lui Hegel de a construi o logică semnificativă a fost de asemenea remarcabilă. Dar, ca urmare a atitudinilor sale idealiste, Hegel a îndreptat punerea în aplicare a acestui plan pe o cale greșită, sperând să construiască o logică în care conținutul întregului

Biblioteca „Runivers”

realitate. Și aceasta este deja o intenție falsă și impracticabilă.

Există o serie de descrieri atente ale conținutului logicii hegeliene ca sistem nu de legi, ci de concepte-categorii. Ne vom referi aici la binecunoscutele analize detaliate ale lui B. S. Chernyshev și M. F. Ovsyannikov {vezi. 105; 64]. Prin urmare, vom evidenția pentru analiza noastră doar acele categorii care prezintă cel mai mare interes metodologic și ne vom opri mai detaliat asupra punctelor mai puțin atinse de cercetătorii anteriori.

Logica lui Hegel începe cu categoria „ființei”, pe care el o caracterizează drept „existență în general” [28, vol. 2, p. 190] și ca universalitate a ființei, până acum doar potențial mediată de conținutul ei ascuns. Știința, notează Hegel, începe întotdeauna cu nedeterminarea și, în acest sens, cu „abstractul”, care se dovedește a fi începutul. Dar, desigur, nu se poate fi de acord cu interpretarea ontologică a acestei categorii de către Hegel: la urma urmei, deși unul sau altul fragment relativ separat al Universului în schimbare are

propriul său început și se dezvoltă de la simplu la complex, realitatea obiectivă în ansamblu, desigur, nu avea început.

Nedeterminarea, lipsa de conținut a conceptului de „ființă pură [în general] (das reine Sein)” este lipsa acestuia. Dar Hegel se străduiește să transforme acest neajuns într-o virtute, conturând într-o asemenea abstracție o mișcare care duce la depășirea lui printr-o abstracție superioară. Cu toate predicatele ei posibile, această abstracție constituie tocmai ființa universală, care nu trebuie confundată cu universalitatea subiectivă. Și luată fără predicate, generează a doua categorie de logică - „nimic (Nichts)”. Trecerea la nimic ca rezultat natural al gândirii speculative despre ființă pare inevitabilă, deoarece mișcarea ulterioară a gândirii pentru un materialist este posibilă numai pe baza unei ieșiri din sfera speculației în practica vieții reale. Dar Hegel nu face această ieșire, el pornește de la motivul Lei-Bnitz-Wolffian al esenței ascunse în adâncul „ființei”, care abia ulterior trece în „existență” individuală și, prin urmare, trecerea la a treia categorie - „devenirea (Werden)” – se dovedește a fi este doar artificială. "Nimic"

comparată de Hegel cu nirvana budiștilor, dar aceasta este o analogie foarte vagă, deoarece niciuna dintre interpretările nirvanei (moarte, liniște sufletească, reconciliere fericită etc.) nu este potrivită aici. „Nimicul” lui Hegel este, ca să spunem așa, o abstracție din abstracția ființei și, în același timp, o forță activă a negației creatoare. În „nimicul” lui Hegel nu există doar o expresie a golului efectiv al unei „ființe pure” potențial semnificative, ci și un moment vag al unui fel de ființă ontologic inferioară în sensul lui Platon.

Rețineți că coincidența „a fi” și „nimic” a fost observată și de gânditorii din alte direcții. Paradoxul existenței obiectelor inexistente, care este direct legat de această problemă, a fost de interes pentru Platon și a devenit obiectul de reflecție al lui Meinong și Russell. Atâta timp cât un obiect inexistent, care se dovedește a fi un obiect al gândirii, astfel, a susținut Meinong, există deja pentru gândire, înseamnă că nu există niciun zid de piatră între ființă și neființă și tranziția lor reciprocă este posibilă, așa cum exprimată în categoria hegeliană a devenirii. Legătura de predicat a enunțului „ființa este nimic” conține o „tensiune” dialectică inepuizabilă, care este denotată prin categoria devenirii. Fiind una dintre cele mai importante categorii ale logicii hegeliene, „devenirea” și-a început marșul triumfal deja în gândirea filozofică progresivă ulterioară a secolului al XIX-lea, dar și-a primit interpretarea adevărată, materialistă în filosofia marxismului, și formal și logic poate poate fi exprimat doar printr-o combinație infinită de echivalențe diferite - în diferite calcule multivalorice.

Devenirea este o categorie de relație, de interacțiune care caracterizează „anxietatea în sine”, inerentă ființei, motiv pentru care Hegel scria că „începutul însuși este devenirea” [32, vol. I, p. 153]. Aici ceea ce este imediat se mijlocește singur.

Devenirea se dovedește a fi „mișcare neîngrădită” {32, vol. I, p. 156], care este atât distructiv (trecerea de la ființă la nimic), cât și creator (tranziție de la nimic la ființă). O dublă caracteristică este, de asemenea, inerentă soartei ulterioare a acestei categorii: ar trebui să marcheze un anumit pas pe scara ascensiunii gândirii, luând un anumit loc în sistem (devenirea a devenit), dar este „neliniștită în sine” , ceea ce înseamnă că

Biblioteca „Runivers”

se învinge, se desființează (devenirea devine și, prin urmare, depășește propriile sale limite). Astfel, în interiorul devenirii, ca și în interiorul ființei, este vizibilă o contradicție, iar această categorie capătă o flexibilitate și universalitate extremă.

Devenirea este împărțită în categoriile „distrugere (Vergehen)” și „apariție (Entstehen)”, care dau apoi naștere categoriei de „ființă existentă (Dasein)”, adică o ființă mai concretă, mai definită. În cele ce urmează, funcția de înaintare a devenirii se concretizează prin legea negației negației. Adevărat, Hegel, de regulă, nu a formulat destul de clar legile dialecticii, limitându-se la caracterizarea categoriilor, dar el luminează interacțiunea acestora, care se exprimă cu precizie în legi, inclusiv în legea negației negației.

Deci, avem deja șase categorii de logică hegeliană, formând două „triade”. Acum este nevoie de un comentariu metodologic.

Una dintre consecințele care decurg din structura categorială considerată mai sus este legea mișcării gândirii cognitive din

abstract la concret. Această mișcare are loc în general în sfera abstractului, adică în cadrul capacității de „a fixa gândurile pure și a se mișca în ele” [32, vol. I, p. 20; cf. vol. VI, p. 270], dar această capacitate asigură realizarea unui concept specific, care „reprezintă în general, în esență, în interiorul său unitatea diferitelor definiții” [32, vol. I, p. 71]. În sens epistemologic, această gândire a lui Hegel este adevărată, deoarece reflectă atât caracteristica generală a oricărui proces cognitiv și trăsătura specială necesară a cunoașterii teoretice, cât și în plus, trăsătura specifică inerentă tocmai deducției dialectice. Dar ideea de mișcare de la abstract la concret dobândește la Hegel sensul fals al deducției ontologice a întregului conținut esențial al realității preîncorporat în conceptul de ființă. După cum era de așteptat, autorul acestei idei într-unul sau altul caz concret a trebuit să treacă împrumuturile făcute de el din domeniul empiric drept implementare a acestei mișcări - nu avea altă cale.

Biblioteca „Runivers”

Dar tocmai considerațiile lui Hegel din Știința logicii sunt că „abstractul ar trebui să fie începutul și elementul în care și din care se desfășoară trăsăturile și imaginile bogate ale concretului” [32, vol. VI, p. 271], iar în acest sens, conceptul ar trebui să fie punctul de plecare pentru construirea unui sistem de știință ^ a atras atenția lui Lears când, în timpul scrierii celebrei „Introduceri” (1857), a dezvoltat o metodă de ascensiune din abstractul la concret prin ceea ce se numesc acum modele de idealizare.

O altă lege pe care o urmează Hegel este legea unității dintre logic și istoric.În logică, ea operează la Hegel ca identitate a logicului (secvența teoretică a categoriilor) și a istoricului (istoria anumitor stări ale lumii). spirit).Dar atunci Hegel va extinde această lege la întreaga istorie a culturii umane și deja doar sub forma unor paralele aproximative. Adesea, după cum notează Lenin, acest lucru „suna foarte materialist!” [5, v. 29, p. 95]. Dar la fel de des prevalează principiul idealist – istoria este doar logică aplicată. Există și abateri în sistemul lui Hegel de la o prezentare logico-genetică la una structural-statică (de la diacronie la sincronie): mersul istoriei se oprește sau se întârzie în doctrina conceptului în logică, filosofia naturii, antropologia, psihologia. și filosofia dreptului, precum și atunci când se consideră anumite tipuri de artă în estetică [vezi. 160, S 205]. Totuși, idealistul rus I. A. Ilyin greșește când afirmă că în Hegel există „nu doar o discrepanță, ci o excludere reciprocă directă” între logic și istoric [39, vol. 2, p. 307]

Am remarcat deja că Hegel a conturat o „depărtare” dialectică de la mișcarea comună obișnuită a logicului și istoricului, pe care Marx a exprimat-o mai târziu figurativ astfel: „Anatomia umană este cheia anatomiei maimuței” [1, vol. 46, parte. eu, p. 42]. Hegel scrie: „... ceea ce inițial este postulat ca elementar și din care, așa cum se presupune, ar trebui să derive prevederile unei științe date, se dovedește a fi neevident și având propria sa rațiune și justificare mai devreme în viitor” [28, vol. 1, p. 360-361]. Hegel nu a dezvoltat această idee remarcabilă în detaliu.

Următoarea lege a mișcării logice este legea negației negației, în care categoria „sublației”, adică.

Biblioteca „Runivers”

negația dialectică, interacționează cu afirmația și cu ea însăși.

Negația dialectică (înlăturarea), sau tranziția în altceva, este una dintre cele mai importante categorii operaționale ale logicii hegeliene. Înseamnă că toate categoriile acestora din urmă pot fi împărțite convenabil în trei grupuri: sistemice, operaționale și operaționale de sistem. Majoritatea categoriilor aparțin primei grupe; ele ocupă un anumit loc în sistemul lui Hegel, iar trei dintre cele șase deja cunoscute nouă ("ființă pură", "nimic" și "ființă existentă") se numără printre ele. Acestea din urmă nu ocupă un loc anume în sistem și acționează ca principii ale construcției acestuia, fiind și produsul acestuia. Ca categorii operative, indicăm următoarele*: înlăturare,

înstrăinare, abstract, concret, teză, antiteză, sinteză. Categoriile din a treia grupă ocupă o poziție intermediară:

Schema 7. Categoriile primelor două ELE sunt atât sistemice, cât și oper-triade ale logicii hegeliene , ca, de exemplu,

măsuri, formare, apariție, identitate, contradicție.

„Removal (Aufheben)” este o categorie operațională care include trei momente care interacționează, reflectate sistematic în legăturile triadei inițiale a logicii. Primul dintre aceste momente este negația însăși (Verneinung, Négation), eliminarea, depășirea, care este cel mai apropiat de înțelegerea „rațională” a negației și, prin urmare, asemănătoare, dar nu identică cu negația logică formală. Luată izolat de celelalte două momente de sublare, negația „ar fi la fel ca nimic” [28, vol. 1, p. 172]. În unitate cu ele, este o parte integrantă a negației dialectice.

Al doilea moment constitutiv al îndepărtării este „conservarea (Aufbewahren)” acelui lucru valoros și durabil care

Ființă pură

Nimic

Formare

Apariție

Distrugere

Ființa prezentă

Biblioteca „Runivers”

elan în cel negat \ Acest moment asigură trecerea negatului, ca urmare a înlăturării lui, în „celălalt al său”, în alteritatea sa [vezi 32, vol. I, p. 203], iar aceasta poate fi privită ca una dintre ideile sofistului lui Platon. Și, în sfârșit, al treilea moment al îndepărtării constă în trecerea la un nivel mai matur de dezvoltare, astfel încât „celălalt” a celor îndepărtați să se dovedească a fi un rezultat superior. Toate acestea sunt expuse de Hegel în sensul unui model de funcționare întotdeauna unic. Lenin abordează problema tranziției în „altul propriu” prin scădere într-un mod fundamental diferit: nu numai într-un singur aspect, un anumit lucru (stare) poate deveni „altul” pentru un anumit lucru (stare), ci în anumite limite. limite, există un „set” mare (adică nu o alegere nelimitată) de posibilități de retragere și doar una dintre ele este realizată. Este evidentă în posibilitatea „tranzițiilor fiecărei definiții, calitate, trăsătură, latură, proprietate una în alta (în opusul ei?)” [5, v. 29, p. 203]. Dar, în toate aceste cazuri, „nu o negare dezbătută, nu o negare irosită, nu o negare sceptică... ci o negare ca moment al conexiunii, ca moment al dezvoltării, cu reținerea pozitivului” [5, v. 29, p. 207]. Cele trei momente de scădere pot apărea în proporții

diferite, dar în orice caz, scăderea (negația dialectică) diferă de negația formal-logică.

Particularitățile scăderii ca tranziție în „unul în celălalt (altul)” au atras atenția multor comentatori ai lui Hegel. Unele dintre ele, precum Trendelenburg, au subliniat ambiguitatea și chiar incertitudinea acestei categorii operaționale. Deci, potrivit lui Hegel, se dovedește că dialectica „înlătură” atât contradicțiile logice formale, cât și legea care le interzice. Ambele sunt adevărate, dar, desigur, apar în sensuri diferite. Un tip special de scădere este alienarea, în care „celălalt” este ostil propriei sale surse, iar negarea duce la pierderea libertății. Momentul alienării este inerent multor, dar nu tuturor, verigilor secunde ale triadelor hegeliene. Hegelologul D. Heinrich contrastează, unul

1 Iată un exemplu important de „conservare” pentru analiza ulterioară: „Logica speculativă conține logica anterioară.. păstrează aceleași forme de gândire. dar în același timp le dezvoltă mai departe și le transformă cu ajutorul unor noi categorii” [32, vol. I, p. 26-27]. Iată un exemplu de acțiune a celui de-al treilea moment de „înlăturare”.

Biblioteca „Runivers”

Cu toate acestea, fiecare tranziție în „celălalt” se presupune că este înstrăinată de negația „ontologică” pozitivă.

Alți comentatori au subliniat unul dintre momentele înlăturării, lăsând restul la umbră. Ca urmare, îndepărtarea se transformă într-un simbol al distrugerii și anihilării universale, apoi într-o apologie pentru tot ceea ce a existat, apoi într-o justificare pentru ideea unui progres fără nori care nu a existat niciodată. Ca puncte de vedere extreme, se pot cita părerile bătrânului Hegelian Gabler, care a saturat înlăturarea și devenirea cu motivele evlaviei religioase, și teoreticianul școlii de la Frankfurt Adorno, care se referă la imposibilitatea de a trece de la „nimic”. la „a fi” și a transformat îndepărtarea într-o catastrofă „atacat (Veniali)”. Între timp, deja în Fenomenologia Spiritului, Hegel, pe baza criticilor sale la adresa susținătorilor terorii sociale „absolute” (se referea la iacobini), sublinia că negația cu adevărat dialectică presupune nu numai distrugerea, ci și creația, astfel încât „ apare o formă nouă” [32, vol. IV, p. 45].

Cum arată legea hegeliană a negației negației, după cele spuse, pe care același Adorno a declarat-o drept principiu de justificare a conservatorismului reacționar? Această lege indică procesul de înlăturare a retragerii și, în conformitate cu conținutul fiecăreia dintre aceste două operațiuni, fixează nu numai continuitatea etapelor de dezvoltare și ciclicitatea acesteia, ci și, parcă, o „întoarcere” parțială la starea inițială, însoțind ascensiunea generală la un nivel superior. Ceea ce se întoarce în sine se întoarce îmbogățit, iar Guy Bess compară acest lucru cu starea interioară a călătorului din „Noua Eloise” și „Emile” de Rousseau care s-a întors în sine, sub baldachinul natal, înțelept și luminat. A doua negație „ajută” pe prima la păstrarea pozitivului care era în negat, „corectând” negativitatea

excesivă adusă de această primă negație. Acest lucru poate fi văzut, de exemplu, în relația dintre „ființă existentă” și „anihilare”. Tranziția secundară la opus, așa cum a observat Plehanov, adâncește simultan diferența dintre nou și vechi și returnează ceea ce și-a dovedit statutul de durată. De aici imaginea geometrică indicată de Lenin în legătură cu caracteristicile procesului de cunoaștere: nu este „este un direct

Biblioteca „Runivers”

o linie curbă, apropiindu-se la infinit de o serie de cercuri, de o spirală” [5, vol. 29, p. 322].

Astfel, dezvoltarea dialectică este simbolizată nu printr-un cerc, ci printr-o spirală, deși idealismul îl transformă cu încăpățânare pe Hegel spre „închiderea” completă a acestui proces într-un cerc, așa cum o demonstrează, de exemplu, conceptul așa-numitului „adevărat”. ” infinit. Conținutul complet al legii negației poate fi exprimat ca o combinație de șase momente: (a) negație dialectică, (b) negație a rezultatului primei negații, (c) păstrarea conținutului durabil în rezultate. a primei și a doua negații, d) refacerea parțială a ceea ce a fost eliminat prima negație, ridicarea la un nou nivel de dezvoltare, (c) trecerea la următorul ciclu al acestei legi.

Legea negației negației, dacă este înțeleasă așa cum s-a spus, este una dintre legile universale ale dialecticii. Funcționează peste tot în Hegel, iar triplul său ritm, plecând de la categoria „ceva”, [vezi. 28, vol. 1, p. 176], pătrunde până în cele mai îndepărtate colțuri ale „universului” dialectic. Dar actele de scădere incluse în structura sa sunt schimbătoare, ca și Proteus, iar rezultatele lor sunt și mai schimbătoare și, prin urmare, operația legii negației negației este și mai puțin susceptibilă de a transforma într-un model decât în cazul legilor. discutat mai sus. Unul dintre cele mai durabile rezultate universale ale acestei legi este principiul triadei.

Acest principiu se bazează pe opera „Triadă”. concepte active „teză”, „retragere”, categorii de calitate L

„antiteză” și „analiza și sinteza dialectică”. Sinteza dialectică este un astfel de produs al înlăturării tezei de către antiteză, care, la rândul ei, a fost înlăturată de a treia verigă a triadei.

Schema triadei dialectice a fost transformată într-un șablon mort de epigonii hegelianismului. Dar se bazează pe un mecanism foarte flexibil și deloc stereotip de negație a negației. În algebră, de exemplu, sinteza triadei dialectice, primii doi membri ai cărora sunt a și (-a), poate fi atât a2, cât și - (a2). În general, există un număr infinit de posibilități de aplicare a triadei, astfel încât este imposibil să le studiem dacă ne ocupăm doar de liste, adică prin reducerea dialecticii la o „sumă de exemple” [vezi. 5, vol. 29, p. 316]. La urma urmei, tezele și antitezele triadelor pot fi nu numai

categorii (concepte), dar și judecăți și chiar teorii științifice întregi și, în plus, „laturile” unui obiect sau stările sale inițiale și ulterioare, iar aceasta introduce o varietate uriașă în conținutul și forma ritmului triadic, care nu poate să fie ascuns de principiul identității ființei și gândirii, deoarece în natură și în viața socială nu operează în mod absolut.

Hegel însuși nu a scăpat de schematicitate și cât de naturală și instructivă a fost în multe cazuri trecerea de la un concept la altul în cadrul triadelor, la fel de încordată și născocită uneori s-a dovedit a fi tranziția de la o triadă la alta, deși, conform lui plan, numai triadele ulterioare dezvăluie pe deplin sensul.anterioare. Deosebit de artificiale sunt tranzițiile de la un grup de triade la grupurile lor ulterioare (departamente), de exemplu, în „Filosofia Spiritului”. În aceste cazuri, nu există nicio întoarcere în sinteza la conținutul pozitiv al tezei. Uneori, teza și antiteza din sinteza triadei sunt la fel de apreciate critic de către Hegel, astfel încât nu este nevoie să vorbim de o „întoarcere” la conținutul tezei din acest motiv. De exemplu, în aplicarea triadei care formează structura metodei dialectice în sine, Hegel pune uneori momentul negativ-dialectic în aceeași poziție joasă ca și momentul rațional, dându-le ambelor trăsături de inferioritate cognitivă. Dar unde, în interpretarea lui Hegel a triadei, nu trecerea în alteritate, ci bifurcarea celei iese în prim-plan, astfel încât teza și antiteza ei sunt considerate ca un produs al „despărțirii” sintezei de triada anterioară, o „întoarcere” la conținutul tezei originale, adică la sinteza anterioară, devine momentul dominant.

Cu toate acestea, în ciuda diferitelor inconsecvențe, abateri și anomalii, legăturile corespunzătoare ale majorității triadelor hegeliene au unele caracteristici comune. Au variații, dar se pretează la ordonare, ale cărei rezultate se încadrează în schema de mai jos, în care caracteristicile celei de-a doua linii indică starea contradicției care nu a fost încă rezolvată, iar a treia - semnificația acesteia. rezoluţie.

G teza   în sine prezent imediat propriu nedefinit
antiteză   pentru altul (altul) mediat sublat, postulat alienat finit
și „prost” infinit
sinteza   pentru se „M-am automediat returnat liber cu adevărat
infinit

Schema 8 Caracteristicile momentelor triadei hegeliene

Conținutul acestei scheme va fi dezvăluit mai pe deplin în secțiunile ulterioare.

Să continuăm examinarea categoriilor sistemice ale logicii lui Hegel. Într-o serie de categorii de la „ființă pură” și „ființă existentă” se înregistrează o creștere a caracteristicilor calitative. Oricât de

ciudat ar părea, Hegel nu apreciază „calitatea” ca categorie și o trimite la categoria sferei „finale”, raționale. Dacă în natură calitatea acționează ca o varietate superficială, atunci pentru spirit se dovedește a fi un indicator al bolii sale, declin [vezi. 32, vol. I, p. 157]. „Dasein”, fiind rezultatul mișcării gândirii către obiectivitatea calitativă, nu este în onoarea lui Hegel, în ciuda relativității sale concrete. Astăzi, existențialiștii, dimpotrivă, au dat acestei categorii un sens lipsit de orice concretețe; ea a încetat să mai fie o categorie de logică pentru ei.

„Ființa existentă” a lui Hegel se concretizează, se limitează, se neagă printr-o „limită (Schran-ke)” mobilă și trece în categoria „ceva (Etwas)”.

„Ceva este prima negație a negației ca relație simplă, existentă cu sine însuși... devenire care a devenit deja concretă” [28, vol. 1, p. 178]. Trece în „celălalt”, pentru că „celălalt” este și „ceva”, între ele nu există o barieră metafizică. În acest sens, Hegel dezvoltă o critică ascuțită a „lucrului în sine” al lui Kant ca absolut închis metafizic, aceste afirmații ale sale fiind foarte apreciate de Lenin. Hegel revine la critica conceptului de „lucru în sine” mai târziu, când are în vedere categoria fenomenului.

Biblioteca „Runivers”

„Ceva” este finit, iar tot ceea ce este finit este sortit morții pentru lucruri finite „ceasul nașterii lor este ceasul morții lor” [28, vol. 1, p. 192]. Finitul se străduiește să depășească decalajul cu absolutul infinit și etern, legătura g a cărei mișcare este ea însăși. Prin urmare, ea se repezi în afara lui însuși și ia naștere o unitate mobilă și în continuă schimbare a finitului și infinitului. Aceasta este, parcă, o imagine a unei interconexiuni universale și, în același timp, o renunțare la altceva, că este, alienarea.

Următorul pas important spre autodeterminarea calității ființei este categoria „ființă-pentru-sine (Für-sich-Sein)”, în care „ființa calitativă este completată” [28, vol. 1, p. 223]. Hegel certifică această categorie ca o singularitate ideală și o definiție dezvoltată a gândirii. În această categorie, așa cum a observat Engels, lucrul în sine își demonstrează capacitatea de a se transforma într-un lucru pentru el însuși și, prin urmare, pentru noi, pentru oameni. Folosind atomismul antic și monadologia lui Leibniz ca paralele istorice și filozofice, Hegel operează cu conceptul de singularitate în gândire, cu ajutorul căruia trece la categorii operațional-sistemice: „repulsie”, iar după aceea „atracție”.

Este în acest punct în care categoriile de calitate ^cantități. venalitatea ființei atinge punctul culminant (singularitatea este germenul individualității).

vizualitate), are loc un salt calitativ de la categoriile grupului „calității” la categoriile grupului „cantității”, care constituie al doilea departament al doctrinei ființei: singularitatea este definită ca opusul pluralității și se regăsește astfel. în domeniul cantității

ca calitate „sublată”, în sfera certitudinii exterioare a ființei. Procesul de creștere a caracteristicilor cantitative în categorii de calitate este acum înlocuit de procesul de creștere a caracteristicilor calitative în categorii de cantitate. Categoriile cantitative „pure” sunt apoi eliminate prin categorii de „anumite” modificări cantitative: „orice cantitate extensivă este și intensivă” [32, vol. I, p. 178].

Așa se conturează legea dialectică a trecerii modificărilor cantitative în cele calitative și invers - cele calitative în cele cantitative. Ca și în cazul altor legi ale interacțiunilor dintre categoriile dialecticii, Hegel nu o formulează tocmai ca lege, dar în cazul ștom există o formulare destul de potrivită pentru

Biblioteca „Runivers”

acest scop: „... în general, schimbările în existență nu sunt doar tranziția unei marimi în alta, ci și trecerea (Umschlag) a calitativului în cantitativ și invers, tranziția, care este o întrerupere în treptat și calitativ diferit în comparație cu existența anterioară” [28 , vol. 1, p. 466].

Dând o semnificație universală acestei propoziții, Hegel o îndreaptă atât împotriva conștiinței cotidiene, pentru care calitatea și cantitatea sunt momente una lângă alta, cât și împotriva materialismului mecanicist din secolele XVII-XVIII, care considera calitatea doar o consecință și o manifestare exterioară. de cantitate. Dar cât de clară și fără cusur este poziția lui Hegel aici? Strict vorbind, cantitatea nu poate „trece” în calitate și invers. Modificările calitative sunt cauzate de anumite modificări cantitative, și invers, de cele cantitative calitative. În plus, la Hegel, în unele cazuri, calitatea și cantitatea sunt „egale în drepturi”, în timp ce în altele, calitatea ca certitudine directă a ființei are „prioritate”. Pe un plan al raționamentului, calitatea în Hegel este „înlăturată” de cantitate, iar pe de altă parte, ea domină ca bază pe care iau naștere categoriile de cantitate. Din punctul de vedere al materialismului dialectic, însăși formularea întrebării ce este „mai primar” în lumea materiei și a produselor ei – calitatea sau cantitatea – este fundamental eronată. Incorect este și punctul de vedere al lui Hegel, conform căruia se presupune că apar modificări cantitative, care în principiu nu conduc la transformări calitative și invers (adică „infinitul rău”) [cf. 1, vol. 20, p. 551].

De mare interes este studiul lui Hegel asupra dialecticii în știința cantităților, adică în matematică. În doctrina ființei, el analizează în detaliu conexiunile dialectice inerente geometriei analitice și calculului diferențial, la fel ca în filosofia naturii el dezvăluie legăturile și relațiile dialectice inerente mecanicii. Dar în mecanică și matematică, după Hegel, cel mai mic, imperfect și incomplet. într-un cuvânt, dialectica „finită”. „Matematica... în primul rând știința rațiunii” [32, vol. II, p. 53]. Și în context, aceasta înseamnă că Hegel consideră dialectica în matematică și mecanică, ca să spunem așa, ca fiind de mâna a doua (el refuză uneori logica formală chiar și o astfel de dialectică „inferioară”). nedrept

aritmetica, despre care Hegel o acuză „nu conține un concept... se mișcă în sfera necugenței”, și-a împărtășit soarta cu logica formală [28, vol. 1, p. 288]. Operațiuni cu numere pe care le certifică drept „neputință filozofică” și „tortură” [vezi. 28, vol. 1, p. 292].

Când Hegel caracterizează categoriile grupului cantității, el se concentrează pe dialectica finitului și infinitului. Sunt categorii operațional-sistemice care luminează legăturile dintre multe alte categorii (nu degeaba Jean Wahl la Sorbona a considerat chiar și întreaga logică a lui Hegel prin prisma lor, ci fenomenologic). Ca urmare, apar două noi categorii operaționale - „rău” și infinitul adevărat. Infinitul „rău” este „schimbarea eternă și neîncetată a acestor definiții (finite. — I.N.) care conduc una la alta” [32, vol. 1, p. 160] din aceeași. „Aceasta este neputința tăgăduirii...” [32, vol. I, p. 179], monotonie defectuoasă. I se opune infinitul adevărat, în care, în trecerea sa în altceva, se contopește doar „cu sine” [28, vol. 1, p. 180]. Aceasta este o autoreflecție a unui concept care dezvăluie conținutul fără fund în sine și, prin urmare, se ridică la un nivel conceptual superior. Condamnând seriile cantitative, calculele numerice etc., Hegel, după cum sa menționat deja, și-a încălcat legea interacțiunii cantităților și calităților în cadrul unei măsuri și a demonstrat aroganța unui idealist care disprețuiește modestul și monotonul, dar extrem de necesar. munca brută zilnică a unui om de știință naturală. Adevărat, Hegel a adus un omagiu conexiunilor teoriei matematice cu aplicațiile sale practice specifice, unde munca de calcul de rutină este indispensabilă {vezi. 31, p. 267]. Dar de obicei trata calculele cu dispreț. Se știe, de exemplu, că el nu a acordat o importanță serioasă calculelor cantitative ale stelelor din diferite părți ale cerului, deși tocmai aceste calcule au permis astronomului D. Herschel să tragă concluzii importante despre structura Galaxiei.

În căutarea unor concepte care să dezvăluie „adevăratul” infinit, Hegel a apelat la calculul diferențial și integral, demonstrând atât posibilitățile abordării sale dialectice, cât și slăbiciunea concepției idealiste asupra

obiectele și dialectica însăși. Aici Hegel ridică considerabil statutul dialectic al matematicii.

Problema interpretării filosofice a conceptelor de calcul diferenţial i-a tulburat deja pe creatorii săi, în special pe Leibniz. Fie a considerat diferențiale ca fiind infinitezimale reale, fie le-a dat un sens operațional (un alt lucru este că în ontologie a folosit imaginea metaforică a unui diferențial ca un „punct”) cu sens infinit. D. Berkeley a batjocorit conceptul de „cantități” infinitezimale reale: acestea sunt „fantome (fantome) de cantități dispărute” [217, p. 89}.

Hegel a încercat să dezvăluie acele contradicții dialectice interne ale conceptelor de calcul diferențial, care conferă o flexibilitate și eficiență uimitoare aplicării lor. Hegel a pus această problemă dialectică, dar nu a rezolvat-o. „...dx, dy sunt deja cantități nedefinite și nu ar trebui să aibă sensul de astfel, ci să aibă sens doar în raportul lor,. au sens doar ca momente. Nu mai sunt ceva, dacă ceva este luat ca o anumită cantitate, nu sunt diferențe finite;* dar nici nu sunt nimic, nici zero, lipsiți de definiție” [28, vol. 1, p. 336]. Cu alte cuvinte, diferențiale sunt ceva despre care se poate spune că „este și nu este” [28, vol. 1, p. 339]. Astfel, problema dialectică a fost formulată, dar soluția ei este încă departe, iar Hegel este nevoit să admită că în cazul unei cantități infinit de mici, acționând ca și cum ar fi sub forma unei cantități „scăzute” la zero, el este care se ocupă de un „concept vag” [28, v. 1 , Cu. 358]. Ceața a fost risipită de Marx, care a aflat în Manuscrisele matematice că diferența nu este nici o mărime finită, nici infinită, nici nedefinită, pentru că nu este deloc o cantitate. Nu este nici ceva, nici nimic, căci este „stratagema acțiunii”, adică simbolul programului anumitor operații matematice.

^ Urmărind creșterea calității în categorii cantitative, Hegel ajunge la categoria „măsură DMar)”, care leagă între ele cantitatea și calitatea, sintetizându-le, în final, într-o unitate superioară. Prin măsura, legea relației dintre relațiile cantitative și calitative se perfecționează și ia următoarea formă: dezvoltarea calității a dus la o creștere a cantității, iar aceasta, la rândul său, duce la o creștere a calității, dar această interdependență. procesul se dezvoltă numai

Biblioteca „Runivers”

dar până la anumite limite stabilite de categoria de măsură, de îndată ce aceste limite sunt încălcate, va avea loc o „swing”, adică o „ruptură de gradualitate”, în care apare o nouă calitate și definițiile cantitative corespunzătoare acesteia. . Nu există „amestecare” sau „fuziune” sau „medie” a calităților și cantităților. Se realizează o sinteză dialectică: calitatea și cantitatea anterioară „se îndepărtează”, transformându-se într-o nouă unitate calitativ-cantitativă.

Sinteza dialectică a calității și cantității este deosebită, structura sa logică diferă de structura mișcării de sinteză spre „devenire” sau către „ființă existentă”. Și, în general, în fiecare dintre triade, sinteza diferă prin propriile caracteristici, ceea ce arată că principiul triadei nu poate servi ca mijloc șablon de demonstrație și descoperire. Pe de altă parte, dezvoltarea unei tipologii a sintezelor dialectice poate juca un rol euristic semnificativ.

„Măsura” ca sinteză a calității și cantității este „ființă completă” [32, vol. I, p. 185]. Se pare că leagă toate categoriile de ființă într-un singur nod, indică unitatea lor profundă. Însăși categoria de măsură nu s-a ridicat încă deasupra nivelului rațional al dialecticii: Hegel declară că „matematica naturii... în esența ei trebuie să fie știința măsurilor” [28, vol. 1, p. 436]. Dar „măsura” deschide calea către o dialectică mai profundă a doctrinei esenței.

§ 3. Logica dialectică.

Doctrina Esenței

„   Adevărul de a fi este esența, adică.

Esența și înfățișarea sunt ființe sublate, relația dintre ființă și ea însăși, fiind cufundată în sine și reflectând în sine. În secțiunea de logică dedicată categoriilor de esență, se dezvăluie cât de profund are nevoie adevărul de mediere.

Doctrina esenței este cel mai semnificativ departament al logicii hegeliene; la rândul său, este împărțit în trei secțiuni: esența însăși ca „reflecție în sine” (laturile contradicțiilor sale se reflectă una în cealaltă), „fenomen” și „realitate” ca sinteză a esenței și fenomenului. Categoriile entității „elimină” categoria

Biblioteca „Runivers”

riya de a fi [vezi. 28, vol. 2, p. 103], iar aceasta are un sens ontologic și epistemologic. De fapt, realitatea obiectivă, realizându-și potențialul în procesul de dezvoltare, se diferențiază în diverse fenomene aflate la o „distanță” inegală de conexiunile esențiale profunde. În consecință, cunoașterea, pe măsură ce este concretizată, merge din ce în ce mai adânc în esență. Lenin a numit acest gând despre Hegel o adiere proaspătă [5, v. 29, p. 115].

Tuturor acestor idei raționale, Hegel dă un sens idealist: el caută mișcarea de sine a esenței spirituale, care are loc prin tranziții reciproce și revărsări reciproce de concepte. Dar, făcând acest lucru, el indică involuntar faptul autodezvoltării lumii în sine, care are loc în „profunzimile” ei, iar în raport cu cunoașterea, așa cum scrie Lenin, se dovedește „deschis și inteligent! Concepte care de obicei par moarte, Hegel analizează și arată că în ele există mișcare... Flexibilitatea, aplicată obiectiv, adică reflectând comprehensiunea procesului material și unitatea lui, este dialectica, este reflectarea corectă a dezvoltării eterne a lumea” [5, t 29, p. 98-99]. Hegel conturează o direcție foarte fructuoasă de cercetare: ea constă în faptul că dezvoltarea esenței este luată în considerare în interacțiunea ei cu propriile sale fenomene, care se dezvoltă și ele. Fără îndoială, idealismul a făcut rău aici, simplificând problema cunoașterii într-o măsură atât de mare, încât elemente importante au renunțat la ea, ceea ce Marx a indicat cumva: mișcarea cunoașterii în profunzimile esenței și în diverse „secțiuni” ale ambelor fenomene. și esență.

De mare interes este analiza hegeliană a etapelor de reflecție a esenței în sine și reflectarea ei reciprocă cu fenomenele - analiză conturată de Schelling [32, vol. XI, p. 567]. În primul rând, reflecția are loc în esență ca atare, adică esența se reflectă în primul rând în ea însăși, schimbându-se prin autoreflecția sa. Se dovedește că dezvoltarea obiectului și cunoașterea lui este contradictorie: a merge înainte duce întotdeauna la pierderea a ceva, progresul într-un aspect

trebuie plătit cu regresie, deși temporară, în altă privință. Fiind reflectată în sine, esența realizează dialectica profundă, conducătoare, a esenței și a fenomenului, dar își pierde temporar unitatea cu plinătatea ființei, care (unitatea) va fi restaurată.

numai la nivelul categoriilor de realitate. Atâta timp cât esența sublatează ființa în așa fel încât să o rețină doar sub forma „apariției (Schein)”, adică într-o formă distorsionată și înșelătoare, se poate spune că dacă adevărul ființei este esență, atunci a fi a fost apariția esenței și nu numai devenirea ei.

Mai departe, urmează paginile strălucitoare ale lui Hegel dedicate dialecticii esenței (Wesen), aspectului (Schein) și aspectului (Erschemung), care au fost foarte apreciate de Lenin. „Aparentul”, scria Lenin, „este esența într-una dintre definițiile sale, într-una dintre laturile sale, într-unul din momentele sale. Esența pare să fie ceva. Aspectul este manifestarea (Scheinen) a esenței însăși în sine... Filosofii mai mici se ceartă dacă ar trebui luată ca bază esența sau dată imediat (Kant, Hume, toți machiștii). Hegel pune și în loc de sau, explicând conținutul specific al acestui „și” [5, vol. 29, pp. 119-120].

Hegel face o distincție între apariția (aspectul) ca fenomen subiectiv în stadiul inițial al cunoașterii și apariția (manifestarea) ca descoperire obiectivă a esenței. Primul maschează esența, iar al doilea o arată. Dar nu există nici un zid chinezesc între ei, iar înfățișarea în sine este transformată într-un fenomen, iar interacțiunea lor între ele și cu esența care le-a dat naștere aruncă o lumină strălucitoare asupra acestora din urmă, strălucește. Astfel, „înfățișarea nu este nimic.. absolutul strălucește în ea” [28, vol. 2, p. 175]. Aspectul nu numai că are propriul său fundament obiectiv, dar cunoașterea ei ajută la cunoașterea chiar a acestui fundament, dacă cunoaștem înfățișarea în așa fel încât să putem dezvălui mecanismul apariției sale din esență.

Semnificația metodologică a acestor prevederi ale lui Hegel este mare. Abia când Copernic și-a dat seama de mecanismul apariției mișcărilor „în bucle” ale planetelor vizibile pe cer, a aprobat sistemul heliocentric al lumii. Numai atunci când Newton a respins apariția unei diferențe între fenomenele de cădere a corpurilor pe Pământ și mișcarea corpurilor cerești, a putut apărea teoria gravitației universale. Doar atunci când Marx a subliniat rădăcinile obiective ale fenomenelor fetișismului mărfurilor și al iluziilor ideologice în general, a fost în cele din urmă dezvăluită teoretic baza socio-economică a vieții oamenilor. Dar numai punând problema fenomenului şi

pe o bază materialistă, Marx a fost capabil să creeze o doctrină științifică a relației dintre aceste categorii. La Hegel, datorită idealismului său, o diferență importantă între un fenomen obiectiv și

un fenomen în cunoaștere nu este clar dată (doar în parte această diferență a fost compensată de categoria „aspect”), esența se realizează în fenomene, dezvăluindu-se astfel. . Dimpotrivă, pentru Marx această distincție are o semnificație epistemologică importantă, decurgând din principiul reflecției materialiste. Diferența, de exemplu, dintre prețul unei mărfuri ca categorie economică obiectivă și opiniile economiștilor privind formarea prețurilor și legătura dintre prețuri și valori corespunde epistemologic în studiile lui Marx tocmai acestei diferențe între două tipuri de fenomene și fenomenul în cunoaștere, la rândul său, este împărțit în fenomenul însuși și vizibilitate, la nivelul căruia apar iluzii, faptele „o confuzie grosolană de definiții contradictorii ale banilor” [1, vol. 46d, partea I, p. 159] şi aşa mai departe.Poziţia, indiscutabilă pentru materialiştii dialectici, că esenţa este, iar fenomenul (manifestarea) este esenţial, a fost formulată, fundamentată şi dezvoltată de Hegel cu mare persuasivitate în lupta împotriva agnosticismului kantian. În cadrul acestei justificări, apariția (Schein) joacă rolul fenomenului de manifestare (Scheinen der Erscheinung), din care al doilea, la rândul său, îndeplinește aceeași funcție, dar în raport cu esența. Drumul de la Dumnezeu la esență dezvăluie unitatea esenței cu fenomenele sale: esența nu se află „în spatele” fenomenelor, ci formează una cu ele.

Identitate dialectică și diferență

un întreg, se dezvoltă pe sine, dar nu ajunge la plenitudinea dezvoltării decât prin fenomenele sale obiective, dobândindu-și în ele definițiile.

Mișcarea de la Ființă la Esența care se autodivizează și apoi la Concept are loc prin trecerea de la

identitate la o contradicție și apoi la o nouă identitate. Doctrina structurii acestei tranziții categorice (Hegel, urmând Kant, numește categoriile acestui grup concepte pure reflexive) este partea centrală a logicii lui Hegel, nucleul sistemului său operațional.

Ascensiunea de la „identitate” la cele patru categorii ulterioare reflectă trei momente ale mișcării logico-dialectice: „identitate” și respectiv „diferență”.

dimensiunea

Biblioteca „Runivers”

Pentru Hegel, inconsecvența obiectivă este același lucru cu inconsecvența gândirii.

Hegel contrastează puternic viziunea sa despre „identitate” cu conceptul și legea identității logice formale ca fiind neadevărate și, prin urmare, în acest caz, antidialectice. De fapt, el ia armele împotriva principiului identității de sine.

Ele sunt opuse momentului rațional, „opuse” și „contradicție” momentului negativ-dialectic, iar „fundamentul” celui rațional. Toate aceste corelații și tranziții au semnificații atât ontologice, cât și

epistemologice: poziția conform căreia contradicția în gândire este sursa mișcării sale ca gândire despre contradicția obiectivă, coincide, după Hegel, cu poziția conform căreia contradicția este sursa mișcării obiective (adică acea mișcare este contradicție, iar contradicția este mișcare). În virtutea identității ființei și a identității-gând (unitate, inseparabilitate, Identità!)

eu

diferență (inconsecvență, discordie, neîntemeiat)

eu

contrarii (Gegensãtze)

eu

contradicție (Widerspruch)

eu

bază (Grund)

Schema 9. Succesiunea tranzițiilor între categorii de definiții pure reflexive

a lucrurilor lui Leibniz, uitând că acest principiu are şi propria sa dialectică. Pentru Hegel, legea formal-logică a identității, considerată deja aici de el într-o conexiune internă cu legea necontradicției, este doar un focar de tautologii goale și inutile [vezi. 28, vol. 2, p. 34-36], „nu legea gândirii, ci mai degrabă ceva opus ei” [28, vol. 2, p. 38]. În această lege, el nu vede decât o abstracție goală și nemișcată (A=A), și în același timp o expresie a unui conținut ontologic fals (adică metafizic în sens metodologic) și i se opune cu o identitate dialectică, plină de spirit. de fermentație, neliniște, mișcare.

Astfel, Hegel a interpretat ontologic legile nu numai ale logicii dialectice, ci și ale logicii formale, iar în aceasta a dat dovadă de o anumită consistență. Adevărat, în alte cazuri el acționează diferit, descriind legile logicii formale ca fiind goale, fără conținut.

solide și, prin urmare, în principiu, ontologii străine. Lenin a reacționat pozitiv la ideea lui Hegel că formele nu pot fi considerate doar „forma goală” a unui conținut complet indiferent investit în ea și la acesta [vezi. 5, vol. 29, p. 87]. Dar dacă da, atunci formele logicii formale, în măsura în care sunt folosite în gândirea științifică, nu sunt deloc goale și lipsite de conținut, cu atât mai mult cu cât Hegel însuși le folosește și nu se poate descurca fără ele. Dar dacă lipsa de conținut și deontologizarea merg mână în mână, atunci conținutul formelor logice, dimpotrivă, nu înseamnă neapărat ontologizarea lor completă.

Hegel a avut dreptate când a criticat interpretările metafizice ale legilor logice formale care predominau în vremea lui – ontologice în rândul Wolfienilor și pur formale între Kant și Kantieni (combinarea acestor două planuri de critică a fost, aparent, motivul susmenționat). inconsecvenţă în argumentarea lui Hegel). Dar a greșit condamnând principiul identității de sine al lui Leibniz – un principiu care nu este nicidecum metafizic și necesar pentru cunoașterea științifică. Matematica nu ar putea, de exemplu, să opereze cu formule de forma a = b dacă nu ar avea dreptul să spună că a = a. Orice identitate parțială, incompletă, și este peste tot în jurul nostru, înseamnă identitate completă într-un anumit aspect, care își găsește expresia în abstractizarea parțială a identificării. Hegel a greșit afirmând că legea identității logicii formale este în esență metafizică.

În general, cunoașterea metafizică nu există, deși există interpretări metafizice ale acestora, iar Hegel, de fapt, a arătat nu natura metafizică a conceptului și legea identității în logica formală, ci doar natura metafizică a unora dintre interpretările lor. . Hegel a observat multe trăsături dialectice atât în matematică, cât și în logica formală, dar și-a interpretat rezultatele în moduri diferite: el și-a păstrat poziția uneia dintre științele din spatele matematicii înțelese dialectic de el, iar statutul corespunzător al logicii formale a fost zdruncinat de el, întrucât a încercat să dezmintă semnificația științifică legile ei și trăsăturile lor dialectice „transferate” doar dialecticii ca știință specială.

Identitatea dialectică, pe care Hegel o operează ca o antiteză cu identitatea formal-logică, este identitatea de sine, care are inițial în sine elementul de diferență. Indică existența identității de sine în interior

începutul non-identității. Identificatul se deosebește „deja de el însuși ca și de ceea ce este obiectul identificării”, același lucru nu este același cu el însuși „[28, v. 2, p. 43], dar chestiunea nu este numai în autodistingere în interiorul identice, dar și în prezența unui germen de disonanță, fermentație internă în conceptul de identitate și, în consecință, în lucruri concrete.

Categoria „diferență (Unterschied)” este un pas înainte în comparație cu categoria „identitate”, deoarece fermentația și pierderea liniștii ajung aici la un grad mai mare decât în „identitate”. Din armonia cu germenul disonanței are loc o creștere a disonanței cu armonia care nu s-a pierdut încă în ea.

Din aceasta se poate observa că termenul Unterschied, adoptat de Hegel pentru diferența (diferența) dialectică, nu are mare succes, deoarece aici ne referim nu numai la faptul deosebirii în sine, ci și la interconectare în caz de inconsecvență, dizarmonie internă, o tendință de discordie. Prin „diferență” ar trebui să se înțeleagă nu „diferența exterioară și indiferentă, ci... diferența în sine” (32, vol. I, p. 201] Acestea nu sunt încă opuse, dar nu mai sunt identitate. doar

identitate cu un grad „creștet” de incompletitudine, adică o identitate chiar mai relativă decât identitatea „obișnuită”, nici nu este o abstracție a identificării, al cărui sens Hegel l-a înțeles în general și de care categoria „diferență” este aproape. următoarea categorie a lui Hegel – la „opuse”. Nu fără motiv, chiar și în diferența exterioară, să zicem, dintre alb și negru, Hegel indică tocmai contrariul, deși doar extern pentru moment. Caracterul procedural al „identității lui” . contrarii” ca o mișcare spre transformarea lor reciprocă prin diferență, luptă și efectul invers au fost notate de Lenin în Caietele filosofice [vezi 5, vol. 29, pp. 98, 203, 252].

Deci, „dacă totul este identic cu el însuși, atunci nu este diferit, nu este opus, nu are temei” [28, v. 2,

Cu. 31]. Dar nu există o identitate absolută, ci există diferențe care se dezvoltă în contrarii, în care „diferitul are înaintea lui nu pe altul în general, ci pe celălalt al său” [32,

vol. I, p. 203]. Acest lucru se poate întâmpla numai cu condiția ca categoria anterioară, adică „diferența”, să însemne același sau aproape la fel ca categoria operativă a negației dialectice.

Biblioteca „Runivers”

Acum mai multe despre atitudinea lui Hegel față de legea formal-logică a identității. El a descris-o ca străină negației dialectice și a transformat-o într-o formulă de definiție tautologică. Dar legea identității nu este o formulă de definiție. Acționează ca o normă de gândire legală, interzicând înlocuirea unui obiect de divergență cu altul, dar fără a interzice luarea în considerare în definirea și predicațiile unui lucru schimbarea și dezvoltarea acestuia. De asemenea, Hegel își îndreaptă critica la adresa legii identității împotriva senzaționalismului materialist și a materialismului în general: el acuză „încăpățânarea rațiunii” a materialiștilor în a considera atât cunoștințele raționale, cât și cele senzuale drept „identice”, adică consistente, stabile și definitive. Din nou există un model de identificare a materialismului, senzualismului rațiunii și logicii formale cu metafizica. Și înainte de a trece la analiza categoriei „contradicție”, este indicat să clarificăm punctele de vedere ale lui Hegel cu privire la relația dintre logica formală și rațiune, folosind acum textul principal al lui „Știința logicii”.

Definirea „rațiunii” ca „subiect-„Rațiunea și „rațiunea” activitate Tivnoe” a gândirii [vezi. 32,

vol. I, p. 46] și concretizând această definiție, Hegel ajunge la conceptul de „rațiune” cu mai multe laturi. Predicatul raționalității este aplicat de el nu numai materialismului metafizic, ci și ideologiei iluminismului în ansamblu [vezi. 32, vol. 1, p. 242; cf. 29, v. 1,

Cu. 580J și ateismul, la conștiința nefilosofică obișnuită [vezi. 32, vol. I, p. 169, 221] și manipulările gândirii necreative [vezi 32, vol. I, p. 308] în matematică, științe naturale și politică. „Finitudinea

este cea mai încăpăţânată categorie a raţiunii” [vezi p. 28, vol. 1, p. 192; cf. 32,

vol. II, p. 502], iar „perversia” adevărului este funcția sa cea mai josnică [cf. 28, vol. 1, p. 210], corespunzătoare laturii metafizice a minții, „non-conștiinței” ei [32, vol. II, p. 19]. Adesea, Hegel identifică rațiunea cu conștiința alienată.

Pentru acest fan al semnificațiilor „rezonabilului” în istoria ulterioară a gândirii urcă în secolul al XX-lea. identificarea logicii materialismului cu statul alienat de către Sartre, echivalarea raționalului cu instrumentalul de M. Weber, denigrarea intelectului de către Freyer și Jünger. Desigur, aceștia sunt filosofi care au rupt cu progresistul

Biblioteca „Runivers”

tradiție hegeliană, dar au existat câteva oportunități pentru apariția construcțiilor lor în învățăturile lui Hegel.

Tipurile de existență ale rațiunii de mai sus se situează în intervalul dintre identificarea sa completă cu metoda metafizică de gândire și cu nivelul inferior al dialecticii deja cunoscut nouă. Întrucât pentru Hegel, de fapt, a existat o singură metodă - cea dialectică, iar fiecare alta era înțeleasă de el ca starea sa alienată, atunci putem spune că diferitele semnificații ale „rațiunii” sunt localizate în Hegel în diferite puncte ale interval dintre dialectică și antidialectică ca alienarea sa, exprimând diferențe în gradul de înstrăinare a acesteia în diferite condiții.

Hegel acuză rațiunea de activitate antidialectică: rațiunea „creează metafizica, care în toate privințele reprezintă o contradicție, care, totuși, îi rămâne ascunsă”, și creează „confuzie ceață” cu „invențiile” ei [32, vol. I, p. 220]. Legile rațiunii abstracte nu sunt adevărate [cf. 32, vol. I, p. 66 și 197], deoarece păstrează cu forța laturile contradicției „în separare independentă” [32, vol. XII, p. 115]. De aici rezultă caracterizarea logicii formale ca antipodul cunoașterii superioare, „divine”. „Adevărul este în sine infinitul, care nu poate fi exprimat și realizat prin intermediul finitului” [32, vol. I, p. 66], iar mintea „înțelege prin probă cu totul altceva decât ceea ce mintea înțelege prin ea...” (italicele mele. - I.N.) [32, vol. I, p. 77], astfel încât „scopul luptei minții este de a depăși ceea ce este fixat de minte” [32, vol. I, p. 70]. Drept urmare, rațiunea filozofică „preface definițiile rațiunii în nimic” [28, vol. 1, p. 78].

Cu o astfel de caracterizare negativă a rațiunii „rele” și a logicii raționale (formale), numeroasele atacuri ale lui Hegel asupra formalismelor și mașinilor aritmetice sunt consistente [vezi. 28, vol. 1, p. 106 și 292]. Această poziție este, de asemenea, în concordanță cu descrierile extrem de negative ale minții ca o forță care „persista” în contradicții și cade în „prostii”, „nesemnificație și lipsă de sens” [vezi. 32, vol. I, p. 28, 242; cf. 28, vol. 1, p. 98, 165, 291], imobilitate [vezi 32, vol. I, p. 239; vol. VI, p. 43, 309; 28, vol. 1, p. 210]. Raţiunea atacă dialectica, considerând-o „sofism, hocus-pocus,

bufonerie etc”. [cm. 32, vol. XI, p. 497; cf. Cu. 202]. Această interpretare a raționalității a fost considerată completă.

Biblioteca „Runivers”

expresie a poziției lui Hegel, E. V. Ilyenkov, V. I. Cherkesov, L. Erdei și alți câțiva filozofi marxişti.

Dar există prevederi ale lui Hegel privind logica rațională (formală) de alt fel. Putem distinge, inclusiv pe cel discutat mai sus, cinci grupuri diferite ale caracteristicilor sale ale diferitelor tipuri de rațiune.

În afirmațiile celei de-a doua dintre aceste grupuri, funcțiile gândirii raționale sunt limitate doar la cea mai de jos, cea mai simplă sferă de cunoaștere. Aici, „ceea este, ca să spunem așa, doar satisfacerea celor mai necesare nevoi interne de cunoaștere...” [32, vol. I, p. 209; cf. Cu. 291]. De îndată ce părăsim această sferă, ne aflăm într-o zonă „în care definițiile rațiunii nu mai au putere” [32, vol. I, p. 337]. Engels și Plehanov au găsit un fir rațional în astfel de afirmații ale lui Hegel: în cazuri elementare, erorile în gândirea metafizică fac mai puțin rău decât în alte situații, mai complexe, iar aplicarea metodologiei dialectice nu este atât de necesară aici.

Caracteristic celui de-al treilea grup de evaluări hegeliene este recunoscută o anumită utilitate a logicii formale în educația modernă. Este expresia „a unei anumite abilități umane și a activității sale subiective” [32, vol. I, p. 46L care „rafinează” mintea. „O persoană educată nu se mulțumește cu vagul și nedefinit, ci prinde obiectele în claritatea lor clară” [32, vol. I, p. 133]. Prin urmare, logica formală ar trebui să intre în învățământul școlar ca o pregătire pentru viitor. De ce anume?

În primul rând, pregătirea pentru studii în științe inferioare, „empirice”, particulare. „Familiaritatea cu formele gândirii finite poate servi ca mijloc de pregătire pentru științele empirice, care se ghidează după aceste forme...” [32, vol. I, p. 47]. Există o delimitare a sferelor de acțiune: științele particulare (gândirea abstractă despre lucruri) sunt la cheremul logicii raționale, iar filosofia (gândirea concretă despre concepte) devine tărâmul rațiunii dialectice. Dar uneori Hegel are în minte altceva: logica rațională se pregătește și pentru cunoașterea filosofică și atunci este clar de ce a introdus și categorii raționale în componența logicii sale filozofice. Ideea nu este doar că „pentru gândirea nedezvoltată, cele mai abstracte categorii,

Biblioteca „Runivers”

precum ființa, ființa existentă, realitatea, finitudinea, sunt obișnuite” [28, vol. I, vol. 215], deoarece chiar și gândirea dialectică dezvoltată are nevoie de aceste categorii. În acest caz,

avertizarea lui Hegel că „raţiunea nu trebuie să meargă prea departe” [32, vol. I, p. 134], începe să-și piardă sensul.

Al patrulea grup de caracteristici este dominat de ideea că gândirea rațională se retrage din ce în ce mai mult în trecut. Este „înlăturat” de gândirea rațională, de fapt dialectică. Dar în „înlăturarea” fiecare dintre cele trei momente ale sale poate dispărea în fundal, iar dacă acest lucru se întâmplă cu momentul conservării, atunci toate evaluările pozitive ale logicii se transformă într-un perfect perfect: la un moment dat, stadiul rațional al gândirii era necesar pentru a ajunge la stadiul său rațional (Hegel citează ca exemplu dialectica lui Kant), atunci acum această etapă a trecut, nevoia ei a dispărut. Gândirea „se ridică deasupra conștiinței naturale, senzuale și raționale, se ridică în elementul său propriu, pur, nealterat și astfel se pune, la început, într-o relație alienată, negativă cu acest punct de plecare” [32, vol. I, p. 27). Logica rațională este tratată aici ca antidialectică, care a fost o etapă rudimentară a dialecticii, dar acum s-a transformat în opusul ei. În Fenomenologia spiritului, Hegel a evaluat schimbarea funcțiilor senzaționalismului materialist în aproximativ același mod , iar în Prelegeri despre istoria filosofiei, învățăturile lui Aristotel despre categorii. Dar Hegel, desigur, nu a vrut deloc să spună că metafizica însăși este folosită de dialectică ca mijloc auxiliar.

Dacă în „înlăturare” momentul negației efective a dispărut în fundal, atunci evaluările pozitive ale raționalității ale lui Hegel se apropie din ce în ce mai mult de momentul prezent al acțiunilor acestuia din urmă și pot fi din ce în ce mai puțin identificate cu metoda metafizică. „Logica speculativă conține logica și metafizica anterioară, păstrează aceleași forme de gândire, legi și obiecte, dar în același timp le dezvoltă în continuare și le transformă cu ajutorul unor noi categorii” [32, vol. I, p. 27]. Dar „conservarea” și „transformarea”, la rândul lor, pot fi înțelese diferit și, prin urmare, multe dintre ambiguitățile din textele hegeliene provin. În contextul prezentei analize, este important ca Hegel să aibă aici

este planificată o tranziție către grupa a cincea a considerațiilor sale privind relația dintre logica rațională și dialectica.

Acest ultim grup de afirmații hegeliene despre logică este, conform poziției prezentate în el, în raport cu polaritatea față de primul lor grup și exprimă cea mai largă dintre toate pozițiile pe care Hegel le demonstrează în această problemă. Claritatea formal-logică și neechivocitatea, ordinea și dovezile sunt necesare nu într-o zonă separată de cunoaștere și nu în unele perioade istorice speciale ale dezvoltării sale, ci peste tot și întotdeauna. Activitatea înțelegerii „constă în general în abstractizare. Dacă el separă accidentalul de esenţial, atunci cu siguranţă acţionează în mod legal şi este ceea ce ar trebui să fie în realitate” [32, vol. III, p. 278]. Gândirea cu adevărat teoretică, dialectică „speculativă” are nevoie de forme raționale și nu se poate lipsi de ele. „Rațiunea fără rațiune este nimic, iar rațiunea fără rațiune este ceva” [29, vol. 2, p. 541].

Aproape același gând este exprimat în poziția că „în adevărul ei, rațiunea este un spirit care este mai înalt decât ele (adică rațiunea și rațiunea. - I.N.) ambele; el este minte rațională sau minte rațională” [28, vol. 1, p. 78]. Sinteza raționalului și negativ-dialecticului în cel de-al treilea moment, cel mai înalt, al metodei dialectice apare aici sub forma unirii lor egale, în care amândoi își trag forța de care le lipsea separat: rațiunea conferă acestei uniri o „cultură a gând” [vezi. 28, vol. 1, p. 153], iar mintea, care include momentul negativ-dialectic, îndreaptă gândirea către cunoaşterea adevărurilor profunde.Astfel, mintea s-a eliberat de înstrăinare!

Este interesant de urmărit în această legătură cu cât de priceput folosește Hegel mijloacele formal-logice în dialectica sa, de exemplu, când critică dovezile lui Kant ale tezelor și antitezelor antinomiilor rațiunii pure [vezi. 28, vol. 1, p. 269] sau când el dezvăluie neconcordanțe în gândirea lui Hamann [vezi. 29, vol. 1, p. 622-623]. Și, în general, „atât în domeniul teoretic, cât și în cel practic, fermitatea și certitudinea nu pot fi obținute fără ajutorul rațiunii... nici filosofia nu se poate descurca fără rațiune - după tot ce s-a spus, aceasta nu are nevoie de o explicație specială. A filozofa cere, în primul rând, ca fiecare gând să fie gândit de noi în toată rigoarea lui și să nu trebuie

Biblioteca „Runivers”

l-a lăsat vag și nedefinit” [32, vol. I, p. 132-134]. Grozave cuvinte! Și dacă ne amintim că în domeniul naturii, rațiunea, după Hegel, domnește necondiționat și nedivizat, „își descoperă prezența în toate zonele lumii obiective în general” [32, vol. I, p. 133], se dovedește că domeniul rațiunii este aproape la fel de nemărginit ca și domeniul rațiunii dialectice și nu mai puțin semnificativ decât acesta din urmă. Prin urmare, Hegel avea toate motivele să aprecieze lucrările logice ale lui Aristotel [vezi. 32, vol. X, p. 313].

Toate opțiunile analizate mai sus Atitudinea față de legea interpretării rolului gândirii raționale se manifestă și în interpretare.

Hegel a legii formal-logice (interzicerea) contradicţiei. Dar cel mai adesea el urmează aici primul dintre cele cinci puncte de vedere și înfățișează această lege ca antipodul principiului dialectic al inconsecvenței universale a lucrurilor și fenomenelor. Hegel a ontologizat complet această lege, interpretând-o ca o interdicție a schimbării și dezvoltării, ca o negare a obiectivului real și, prin urmare, a contradicțiilor dialectice L Dar este evident că legea logică formală a contradicției interzice contradicțiile logice formale, iar din moment ce ontologizarea și conexiunile lui Hegel. înseamnă ontologizarea și contradicțiile formal-logice, atunci legea care le interzice pe acestea din urmă nu merita cenzură, ci laude din partea filosofului. Întrucât Hegel are o atitudine negativă atât față de contradicțiile logice formale, cât și față de legea care este îndreptată împotriva acestor contradicții, apare o situație paradoxală. A fost foarte tăios, dar destul de corect exprimat de K. S. Bakradze:

„Negarea legii (formal-logice. — Ya. N.) a contradicției în adevăratul său sens neagă și filosofia hegeliană” [16, p. 306].

1 Ontologizarea completă a legii contradicției în logica formală a fost facilitată de faptul că Hegel a interpretat-o ca o interdicție ca A să fie altceva decât A („A este A și nu este non-A”). Între timp, Aristotel a avut o înțelegere mai fructuoasă a legii contradicției. „nu este adevărat că A este și nu este B în același sens și în aceleași semnificații ale termenilor A, B și „este”, unde B înseamnă un predicat” [cf. poziția lui K. S. Bakradze: 16, p. 305 -307].

Biblioteca „Runivers”

De asemenea, este evident că legea (non-)contradicției, deși pune veto la contradicțiile logice formale, nu respinge în principiu contradicțiile dialectice și, prin urmare, nu se ciocnește de legea inconsistenței dialectice universale, nu o împiedică să funcționeze. corespund unor negații logice formale contradictorii, atunci cum se formează contradicțiile dialectice pe baza acțiunii „eliminării”, adică negațiile dialectice, care sunt contradicții contradictorii de un fel special, care se deosebesc atât de contradicțiile obișnuite contradictorii, cât și mai mult de contradicțiile obișnuite. contradicții contradictorii. Mecanismul „eliminării” a fost înțeles de Hegel ca o modalitate de formare a întregului sistem de categorii al logicii sale: o anumită negație dialectică ca tranziție „în celălalt al ei” „conține conceptul anterior, dar conține mai mult decât el și este unitatea lui și opusul său. În acest fel, ar trebui să se formeze în general un sistem de concepte” [28, vol. 1, p. Yu8]. Cu o separare atât de hotărâtă a negațiilor dialectice în clasa lor specială, numai idealismul este de vină pentru faptul că Hegel nu a tras din faptul acestei separări concluzii care să-l împiedice de la atacuri nedrepte asupra legilor logicii „raționale”.

Situația paradoxală în care s-a aflat Hegel, respingând drept fals ontologică legea care interzicea relațiile calificate de Hegel însuși drept false ontologice (metafizice), încalcă vizibil succesiunea de gânduri a marelui filozof. Prin urmare, i-a fost greu să-și determine poziția în raport cu dovada ontologică a existenței lui Dumnezeu: principiul identității gândirii și a ființei impunea acceptarea acestei dovezi imaginare [vezi 32, vol. VI,

Cu. 157], dar lui Hegel nu i-a plăcut că această dovadă se bazează pe legea logică a necontradicției [vezi 28,

vol. 2, p. 68; vol. 1, p. 145]

Dar în cele mai multe cazuri Hegel în calculele sale teoretice respectă legea logică a necontradicției. Totuși, acest lucru nu se întâmplă întotdeauna, iar încălcările sale ale acestei legi se răzbună pe el căzând în contradicții iresolubile. Astfel, atunci când Hegel, în rezolvarea problemei relației dintre logica formală și dialectică, reduce brusc necondiționat gândirea „rațională” la nivelul metafizicii, el intră în conflict cu el însuși, Hegel, care afirmă dialectica finitului și infinitului.   .

anumit. Aici flexibilitatea conceptelor caracteristice lui Hegel se dovedește a fi excesivă. Lenin a scris: „Flexibilitate cuprinzătoare, universală a conceptelor, flexibilitate care ajunge la identitatea contrariilor – aceasta este esența. Această flexibilitate, aplicată subiectiv, = eclectism și sofism. Flexibilitatea aplicată în mod obiectiv, adică reflectând complexitatea procesului material și unitatea lui, este dialectica, este reflectarea corectă a dezvoltării eterne a lumii” [5, v. 29, p. 99].

Hegel nu respinge nicidecum legea necontradicţiei atunci când respinge o altă lege logică, a treia exclusă: „Propoziţia despre terţul exclus afirmă că nu există nimic care să nu fie nici A, nici non-A, că nu există o astfel de lege. al treilea care ar fi indiferent la acest opus. În realitate însă, chiar în această poziție există o treime care este indiferentă față de această opoziție, și anume, A însuși ... ceva în sine este acea treime care ar fi trebuit exclusă” [28, vol. 2, p. 64]. Ca exemplu, Hegel se referă la modulul din algebră. Să observăm că astăzi legea mijlocului exclus a fost depășită de cea mai formală logică. Posibilitatea depășirii ei era deja cuprinsă în distincția dintre contrarii contradictorii și contradictorii. În calculul logic cu mai multe valori, funcționează legea a patra, a cincea, etc. exclusă, iar legea a treia exclusă se transformă într-un metaprincipiu al relației acestui calcul cu celelalte și acționează ca o completare la metaprincipiul de noncontradicție. Dar deja Kant a „înlăturat” această lege [221, p. 298].

În ceea ce privește argumentul lui Hegel, logicienii noștri îl consideră de obicei scăzut. „Cineva, urmând argumentul hegelian, poate spune că a treia dintre „obiectele metalice” (+A) și „obiectele nemetalice” (-A) va fi „obiectele” (L). Dar acest argument nu atinge scopul, deoarece „obiectele” în general, „obiectele” lipsite de calitate, sunt o abstracție, iar abstracția nu poate fi luată ca o „a treia” între obiectele reale” [47, p. 99-100]. Pe de altă parte, raționamentul lui Hegel reflecta teza dialectică: în fiecare opoziție a laturilor există ceva care le unește. „Fiecare lucru concret, fiecare ceva concret se află în relații diferite și adesea contradictorii cu orice altceva, ergo este el însuși și altul” [5, v. 29, p. 124].

Acum putem caracteriza mai precis mișcarea ulterioară a contradicției

categorii – de la „opuse” la „contradicție”. Pe această cale Kaiç are loc o schimbare calitativă a categoriilor (deja „opus” nu este doar o progresie a „diferenței”, ci unitatea „diferenței” și „identității”), precum și o creștere cantitativă a stării dialectice. „... Mintea gânditoare ascute, ca să spunem așa, diferența tocită a diferitului, diversitatea simplă a reprezentării, la o diferență esențială, la opus. Numai atunci când contradicțiile sunt aduse la un grad extrem, diverse „momente] devin active și vitale unele în raport cu altele și dobândesc

în el acea negativitate, care este o pulsație imanentă a mișcării de sine și a vitalității” J28, vol. 2, p. 68].

Ordinea categoriilor de la „identitate” la „contradicție” la Hegel repetă ordinea conceptelor reflexive la Kant și este justificată în fiecare dintre cele două lecturi – ontologice și epistemologice. Pe măsură ce se urcă treptele acestor categorii, structura contradicției dialectice devine din ce în ce mai clară, toate relațiile în cadrul cărora (“sublațiile”) diferă unele de altele. Aici sunt necesare comentarii.

În literatura noastră, laturile (A și B) ale unei contradicții sunt adesea numite opuse, indiferent de gradul de dezvoltare al contradicției lor reciproce. Același lucru l-am făcut și în cartea The Problem of Contradiction in Dialectical Logic (Moscova, 1969). M. Leonov în cartea sa despre materialismul dialectic (1948) a acţionat diferit, considerând contrariile ca un produs al dezvoltării maxime a contradicţiei. Hegel, în schema sa categorică, a subordonat aceste concepte în ordine inversă, întrucât vedea în „contradicție” pasul maxim în dezvoltarea relației „opușilor”. Aici totul depinde de sensul specific care este pus termenilor în avans.

Contradicția „este rădăcina tuturor

Schema 10. Structura contradicţiei dialectice după Hegel. A, B sunt laturile (momentele) contradicției; C - rezoluția (sinteza dialectică) a contradicției. Săgețile indică „eliminări” reciproce

Biblioteca „Runivers”

a cărui mișcare și vitalitate” [28, vol. 2, p. 65] Deci, este principiul universal al mișcării de sine. "Condicția este ceea ce conduce cu adevărat lumea și este ridicol să spui că contradicția nu poate fi gândită. Corect în această (adică, ultima, - I.N.) afirmație, doar că o chestiune nu se poate termina cu o contradicție și că aceasta (contradicție) se îndepărtează prin sine” [32, vol. I, p. 206].

Consideră Monino cuvintele lui Hegel „treaba nu se poate termina cu o contradicție” drept motive pentru a-i reproșa că a reconciliat contrariile (laturile unei contradicții)? Nu, nu poti. Aici Hegel are în vedere propoziţia fără îndoială corectă că contradicţiile nu pot fi fetisizate, iar fiecare contradicţie se rezolvă mai devreme sau mai târziu şi trebuie rezolvată.În sistemul de categorii, această împrejurare îşi găseşte expresia în trecerea de la „contradicţie” la „fundament”. . Hegel îi opune celor care închid ochii prezenței contradicțiilor sau le perpetuează, permițându-le să fie „blânzi” [28, vol. 2, p. 46, 69, 317].

Cu toate acestea, marxiștii îl critică pe bună dreptate pe Hegel pentru că nu înțelege suficient de profund rolul luptei contrariilor în procesul mișcării contradicțiilor și că este înclinat să interpreteze rezolvarea contradicțiilor ca pe o reconciliere a părților lor. Reconcilierea laturilor „contradicției” are loc la Hegel în următoarele patru sensuri.

În primul rând, ca urmare a idealismului, conceptul de „rezolvare a contradicțiilor” dobândește de la Hegel, în ciuda rezervelor sale că avem „pe de o parte, contradicția subiectivă a reprezentării, pe de altă parte, contradicția obiectivă a obiectului” [28]. , vol. 2, p. 131], sensul fuziunii mentale a celor două concepte anterioare „Mișcarea progresivă este un fel de schimbare care este invizibilă și nu ia forma schimbării” [32, vol. VII, p. 321]. Aceasta își capătă simbolizarea teoretică în faptul că de la categoria „contradicție” se face trecerea la „fundament”, care întruchipează revenirea la „identitate”, deși la un nivel superior de dezvoltare. Acest moment a fost absolutizat de marcusianul F. Fulda, care la al X-lea Congres Hegel de la Moscova (1974) a afirmat că Hegel ar avea diferențe și contradicții doar în fenomene, în timp ce în esență doar identitatea domnește suprem (în acest fel, lui Hegel i se dă apariția neo-hegelianului Bradley).

Biblioteca „Runivers”

În al doilea rând, pentru Hegel procesul transformărilor pur mentale se încheie cu reconcilierea tuturor contradicțiilor în starea finală a absolutului: în plinătatea cunoașterii speculative, dezvoltarea se închide în inelul identității de sine. „Scopul final și aspirația finală a filosofiei este reconcilierea gândirii, conceptului cu realitatea [32, vol. XI, p. 513]. Să observăm că închiderea dezvoltării într-un „cerc” este destul de legitimă dacă este considerată doar ca un simbol al interacțiunii dialectice.

În al treilea rând, reconcilierea părților contradicției are loc în aplicațiile specifice ale lui Hegel ale învățăturii sale - în exemplele și explicațiile de zi cu zi și, cel mai important - în interpretarea faptelor individuale ale istoriei, unde rolul contradicțiilor ca sursă a dezvoltării universale se evaporă. , iar Hegel acţionează ca un teoretician al compromisului social, pentru care „un punct de vedere rezonabil este reconcilierea cu realitatea” [32, vol. VP, p. 16], mai ales, după cum vom vedea, când compară revoluțiile politice cu cele spirituale, dar nu în favoarea celor dintâi [vezi. 32, vol. VII, p. 327]. Desigur, este greșit să presupunem că filozoful marxist, criticându-l pe Hegel, respinge orice „reconciliere”. Astfel, reconcilierea intereselor claselor neantagoniste poate fi rezultatul rezolvării reale a contradicţiilor dintre ele.

În al patrulea rând, reconcilierea contrariilor, adică neutralizarea lor mentală, este schițată de Hegel atunci când își încalcă propriul principiu de trecere la cel de-al treilea membru al triadei dialectice, adică la sinteza, ca mișcare către o nouă poziție și înlocuiește sinteza dialectică propriu-zisă (adică rezolvarea contradicției prin ridicarea la o stare superioară) prin afirmarea unității tezei și antitezei (adică raportul inițial al laturilor contradicției). Există o vâslă a laturilor contradicției, legătura lor prin unirea „și”. În același timp, termenul „sinteză” primește de la Hegel sensul literal de „alcătuire”, „conectare” a diferitelor părți într-un întreg, revenind astfel la sensul său fichtean mai puțin matur.

Această din urmă situație își găsește expresia cea mai tranșantă în acele „... există ... și nu sunt ... *

cazurile în care Hegel, în primul rând, formează o contradicție în alcătuirea judecăților, și nu a conceptelor și, în al doilea rând, consideră relația lor într-o „ascuțită”.

Biblioteca „Runivers”

nom”, folosind formula „... este ... și nu este...”, conform căreia definițiile opuse (două judecăți: „S este P” și „S nu este P”) „în același respectul corelează negativ unul cu celălalt” [28, vol. 2, p. 67; cf. vol. 1, p. 189]. Hegel nu face distincție între două tipuri diferite de „ascuțire” a contradicțiilor – dialectică și formal-logică1 și, prin urmare, formula „în același sens” este foarte vagă și apar mari dificultăți în interpretarea enunțurilor pe care le întâlnește de forma „...există .. .şi nu este...” din punctul de vedere al relaţiei lor cu legile logicii formale. Dar chiar dacă nu se încearcă depășirea acestor dificultăți, este totuși evident că Hegel a făcut o greșeală indiscutabilă, făcând să treacă peste conjuncția laturilor contradicției (nu vom preciza deocamdată care dintre ele - dialectică sau formal-logică).) ca soluție. Să ne întoarcem la exemple.

Hegel afirmă: „Ceva se mișcă nu în așa fel încât să fie aici în acest „acum” și acolo într-un alt „acum”, ci doar în așa fel încât să fie în același „acum” aici și nu aici, într-unul. și tot atât fiind și nefiind în acest „aici” [28, vol. 2, p. 66; cf. 32, vol. IX, p. 241]. Sau despre diferenţial: „Limita unei relaţii de mărimi este aceea în care este şi nu este” [28, vol. 1, p. 339]. În ambele cazuri, Hegel a considerat sarcina de cercetare încheiată și finalizată. Din date și afirmații similare este clar că printre aspirațiile lui Hegel nu a existat nicio dorință de a construi un sistem consistent logic. Acest lucru nu înseamnă că a creat un sistem logic contradictoriu: formulările lui notate acum nu sunt regula, ci excepția.

De regulă, el nu consideră formule de forma „...este... și nu este...” ca o schemă de rezolvare a contradicțiilor cognitive și obiective (subliniem încă o dată că

1 Rețineți că uneori această distincție este ștearsă, ca, de exemplu, atunci când problema dialectică este „ascuțită” sub forma unor antinomii formale (iar Hegel o excomunică uneori pe aceasta din urmă din dialectică) [vezi. 32, vol. VII, p. 82] sau când aceste contradicții apar tocmai în materialul științelor formale (adică în logică și matematică). În plus, această distincție este ștearsă atunci când contradicția dialectică obiectivă este scrisă folosind simbolismul calculului multivaloric special.

Biblioteca „Runivers”

Legătura lui Hegel dintre aceste două contradicții una cu cealaltă a fost amăgirea sa involuntară), iar acest lucru este deja evident din

prima triadă a logicii sale: adevărul a ființei și a neființei nu este situația „... este... și este. nu...”, ci trecerea la o nouă categorie, adică la devenire.

Contradicția, care pune bazele fiecărei triade, în Hegel se străduiește înainte, spre sinteza, în care se stinge, se stinge, dar abia apoi se ardează din nou cu vigoare reînnoită și într-o formă nouă. Prin urmare, fiecare categorie a logicii hegeliene și sistemul său în general, cu excepția ultimei, se dovedește a fi doar o sinteză relativă: „descompunendu-și” predecesorii, fiecare categorie apoi „se descompune” [vezi. 28, vol. 1, p. 149], depășește limitele sale, dar se stinge în moduri diferite, întrucât „infrastructura” logică a sintezelor este diferită. Acest lucru este vizibil mai ales în exemplele specifice.

Uneori nu există o sinteză dialectică în sensul propriu al cuvântului în Hegel. Așadar, remarcând că „structura statului este la fel de independentă, cu atât depinde de mărimea teritoriului său, de numărul locuitorilor săi...” [28, vol. 1, p. 187], el indică în ce condiții și cât de dependent și în ce independent. Dacă „eroii tragici sunt pe cât de vinovați, pe atât de nevinovați” [32, vol. XIV, p. 379], filosoful explică în ce sens are loc primul și în ce sens al doilea. Uneori, dimpotrivă, ambele predicate trebuie să fie abandonate: „... sufletul nu este doar finit și nu numai infinit, ci este în esența lui și unul și celălalt și, în consecință, nu este nici unul, nici celălalt. altele, adică astfel de definiții în izolarea lor nu au nicio semnificație, ci sunt valabile doar ca retrase” [32, vol. I, p. 70]. Trebuie să ținem cont de realitatea concretă, iar Hegel recunoaște că trebuie să distingem între aplicarea categorială și conexiunile dintre categorii în sistemul lor. În sistemul categoriilor, sintezele elud înghețatul „...este...și nu este...”, dar ceea ce scapă este din nou prezent, ca urmare a „mișcării necesare nu este altceva decât poziția a ceea ce. este deja cuprinsă în concept” [32, vol. I, p. 151]. În lumea empirică a lucrurilor finite este necesară certitudinea deplină și aici nu mai este posibil să argumentăm că „casa mea, proprietatea mea, aerul pentru respirație” există și nu există. Unul dintre cele două ar trebui să fie în sfârșit acceptat, iar dacă tot trebuie să le păstrați pe amândouă

predicat, atunci cu siguranță în sensuri și relații diferite [vezi. 32, vol. I, p. 342, vol. VI, p. 65].

Dar există, după cum am văzut, excepții nefericite, când concepția fructuoasă a mișcării prin contradicții este încălcată de Hegel. Este încălcat și de absolutizarea acestei mișcări de către Hegel, întrucât el o interpretează ca „scăpare” din orice rezultat concret. Așteptând ca conținutul unei categorii sau alteia să fie din ce în ce mai pe deplin elucidat prin categoriile ulterioare, la finalul Yonts ajungem la capătul sistemului, unde se dovedește că tot conținutul dorit este deja în urmă, există nimic mai mult de așteptat și acum rămâne doar să ne bazăm pe intuiție [vezi. 14, p. 94-99). Același lucru se întâmplă atunci când Hegel afirmă adevărul afirmațiilor de forma „...este... și nu este...”.

Când Hegel declară, de exemplu, propoziția „o săgeată zburătoare este și nu este în același loc în fiecare moment al zborului” ca fiind un adevăr suficient care dezvăluie sursa mișcării, el pune capăt oricărui studiu teoretic suplimentar al acestei probleme. , condamnând gândul la paralizie, deși tocmai În același timp, el a prezentat mișcarea gândirii despre mișcare ca sursă a mișcării obiective. Dar „este și nu este” nu este nici soluția dorită a problemei dialectice, nici o înregistrare exactă a stării de contradicție obiectivă, al cărei conținut dorește să-l clarifice dialecticianul.

Interpretarea afirmațiilor de forma „...există... și nu este...”, care nu recunoaște în ele probleme dialectice care nu au fost încă rezolvate, de regulă, încetinește mișcarea cognitivă ulterioară și conduce e într-o fundătură.

Marx îl critică pe Malthus pentru că a preluat contradicțiile descoperite de Ricardo „nu pentru a le rezolva, ci pentru a... preface enunțul fenomenelor contradictorii, transmiterea lor în cuvinte, drept rezoluție a contradicțiilor” [1, v. 26, partea a III-a, p. 22], și numai atunci când astfel de afirmații din Hegel încep să joace rolul de probleme pentru analiza ulterioară, ele capătă putere și atrag atenția prin conținutul și profunzimea lor. Așadar, poziția sa „... accidentalul nu are temei pentru că este întâmplător și, în același mod, are o bază pentru că este întâmplător” [28, vol. 2, p. 191], a fost foarte apreciat de Engels, deoarece indică nodul tranzițiilor dialectice care trebuie dezvăluit [vezi. 1,

Biblioteca „Runivers”

τ. 20, p. 535]: „... accidentalul este necesar...” [28, vol. 2, p. 192]. Formula lui Hegel despre săgeata zburătoare devine și ea fructuoasă dacă este înțeleasă ca o problemă.

Desigur, formulările problematice „...există... și nu este...” conțin deja un grăunte (nu mai mult!) de adevăr relativ, întrucât formularea corectă a problemelor, adică alegerea corectă a predicatelor conturate. prin acestea „este” și „a nu mânca”, se ferește de o direcție fără speranță de cercetare într-o direcție eronată și în acest sens direcționează deja către adevăr. „Ascuțirea” foarte problematică prin mijloacele rațiunii împinge, după Hegel, la o mișcare ulterioară, către un adevăr incomparabil mai complet decât înainte. Hegel scrie despre atitudinea sa față de determinanții „rigizi” pe care îi opune unul altuia, că „i-a ascutit atât de mult încât, tocmai aduse la această ascuțime extremă, ei dobândesc capacitatea de a se dizolva și de a trece în opusul lor” [32, τ. . VI, p. 44-45; cf. vol. VII, p. 234]. Cu alte cuvinte, tocmai polaritatea reciprocă „ascuțită” a pozițiilor activității minții le oferă capacitatea de a continua mișcarea cognitivă.

Pentru a evalua corect judecățile de forma „... este... și nu este...”, ar trebui să distingem clar între contradicțiile dialectice și formal-logice, și nu doar să vedem doar interacțiunea și chiar convergența lor. Dacă, în cazul acestor judecăți, am avea o sinteză dialectică gata

făcută (ceea ce este eronată) și dacă această sinteză ar fi o conjuncție formal-logică obișnuită (aceasta este și incorectă), atunci legea logică a necontradicției ar fi învinsă, dar și dialectica ar suferi pagube, deoarece contradicția dialectică s-ar dovedi a fi o contradicție formalologică substituită. Dar, în realitate, expresii precum „...există...și nu este...” sunt esența problemei, ceea ce înseamnă că acestea nu sunt expresii contradictorii în sens formal-logic, ceea ce ar fi dacă ei pretindeau că au atins deja în baza adevărului lor.

Dar aceste expresii pot fi interpretate nu numai ca probleme, ci și ca o înregistrare a unei contradicții dialectice existente în mod obiectiv sau a trecerii la starea opusă. În acest caz, se va dovedi a fi o combinație de două judecăți, în a doua dintre care negația „nu” diferă de negația obișnuită, iar cuvântul „și” care le conectează între ele diferă de sensul conjuncției.

Biblioteca „Runivers”

în logica propozițională cu două valori. Combinând două judecăți elementare care sunt opuse una față de cealaltă, acest „și” denotă o relație dialectică de două unități - două unități, deoarece fiecare dintre aceste judecăți o „scăde” pe cealaltă nu chiar în același mod în care cealaltă o „scad” aceasta. primul. Până la urmă, interacțiunea stărilor dialectice caracterizate de aceste judecăți elementare nu aduce același rezultat pentru fiecare dintre ele.

Dacă aceste „și” și „nu” sunt încorporate în sistemul strict formalizat corespunzător, vom ajunge la o judecată complexă în limbajul unui calcul cu mai multe valori, respectând legea necontradicției. Sau, să zicem, la nivelul intuiției semnificative: dacă „S este P” înseamnă, de exemplu, afirmația principală a teoriei corpusculare a luminii „lumina este un flux de corpusculi”, iar „S nu este P” înseamnă corespunzătoare enunțul teoriei antiparticule (în acest caz, undă) a luminii, atunci negația reciprocă dialectică a acestor două judecăți este destul de compatibilă dacă sensul lor exact este înțeles în termenii teoriei cuantice a luminii. Sintetizează momentele raționale ale ambelor teorii anterioare, dar respinge iluziile lor și tratează fiecare dintre ele în ambele planuri în mod specific într-un mod diferit.

Când Hegel conectează di-Tranziția în perechi   într-un mod alctic în sistem

în „celălalt” al logicii sale, nu judecăți, ci concepte prin contradicții   (categorii), apoi contradicții

între membrii acestor perechi au loc și în sensul acelei relații duale, despre care s-a discutat mai sus: în cadrul unei singure contradicții, părțile se nega reciproc diferit. De fapt, chiar și prima categorie a logicii hegeliene „ființă (pură)” se referă la partenerul său – categoria „nimic” – nu în același mod în care „nimic” se referă la „ființă pură”. Dacă aici nu ar exista o diferență, nu ar putea exista o diferență între categoriile „apariție” și „anihilare”, ceea ce înseamnă că nu ar exista aceste categorii în sine, pe care Hegel le derivă apoi

din „devenire” tocmai pe baza diferența dintre trecerea (înlăturarea lui) de la „ființă” la „nimic” și trecerea de la „nimic” la „ființă”. Acestea sunt exemple clasice de tranziție dialectică în „proprie”.

Această structură a mișcării logice, fiind modificată, este reprodusă în continuare, pentru orice sintetizare

Biblioteca „Runivers”

Categoria generală, precum „devenirea”, este încă o dată pregnantă de contradicție. „Temelia (adică rezultatul rezolvării unei contradicții date. – //. U/.), care a apărut pentru prima dată în fața noastră ca înlăturare a unei contradicții, apare așadar ca o nouă contradicție” [32, vol. I. , p. 208; cf. vol. VI, p. 45]. Marx a implementat ulterior următorul principiu dialectic în Capital: trecerea de la vechiul stat social la o stare calitativ nouă a societății are loc prin „dezvoltarea contradicțiilor unei forme istorice cunoscute” [1, vol. 23, p. 499], iar modalitatea de rezolvare a contradicțiilor dezvoltate este formarea de noi contradicții.

Schema triadei dialectice, considerată exclusiv sub aspectul procesului de cunoaștere, poate fi interpretată foarte larg. Dacă considerăm teza și antiteza ca abstracții unilaterale pe drumul către un adevăr mai complet și mai cuprinzător, atunci orice nivel superior (mai complet) de cunoaștere în comparație cu nivelurile care l-au precedat poate fi considerat o sinteză. Hegel nu a făcut o presupunere atât de largă, deoarece pentru el trecerea de la teză la antiteză trebuie să fie întotdeauna o tranziție „în cealaltă a ei”, și aceeași este, în principiu, trecerea de la antiteză la sinteză, deși sinteza este un alt „sa propriul altul” în raport cu teza. Și numai în raport cu cunoașterea rațională a naturii, Hegel recunoaște irealitatea cerinței ca întregul conținut al științelor naturii să fie construit după principiul triadic al tranzițiilor „în celălalt al ei”. Dar această recunoaștere încalcă dogma lui Hegel despre uniliniaritatea ascensiunii cognitive (și ontologice) în „canalul” îngust al cursei de ștafetă neîntrerupte a „propriilor” contrarii. Tocmai ramificarea tranzițiilor în altele într-un interval de anumite posibilități corespunde conceptului dialectico-materialist de dezvoltare, nu numai pentru că structura fiecăreia dintre aceste tranziții are în sine un moment de „înlăturare”, ci pentru că Punctul de vedere marxist, clar vizibil în volumele al doilea și al treilea „Capital”, subliniază complexitatea structurală și inepuizabilitatea dezvoltării și cunoașterii lui G.

1 În zilele noastre, „raționalistul critic” și semipozitivistul K. Popper a folosit cazul extrem al trecerii la „tot restul”, în care noua teorie le respinge doar pe cele anterioare, nimic altceva decât fapte care le corespundeau parțial, fără a-l salva pe Popper. de la ei.

Biblioteca „Runivers”

Apariția și înlăturarea contradicțiilor care apar ritmic are loc, după Hegel, fără încetare. Sunt biruiți, sunt învinși, dar apoi focul lor

agitat se aprinde într-o nouă formă, astfel încât, în principiu, sunt indestructibili. Știința „trăiește” în contradicții în sensul că forțele ei vizează „desfacerea” nodurilor care au apărut în țesătura ei, iar viața ei, știința, constă în aceste eforturi. Dar dacă toate aceste noduri ar fi complet dezlegate, atunci și existența propriu-zisă a științei ar înceta, spiritul ei s-ar stinge, stagnarea ar domni, cunoașterea ar pieri. Aceasta înseamnă că știința nu poate nici să suporte contradicții, nici să le ignore sau să le respingă din prag, trebuie să le cunoască și să le rezolve, ținând cont de specificul istoric al fiecăreia dintre ele. Atunci îi este prevăzută calea glorioasă a dezvoltării ascendente, care corespunde dezvoltării prin contradicțiile realității obiective însăși [vezi. 160, S. 238-248].

Dar această dezvoltare a fost închisă la Hegel, pentru că el a absolutizat faptul izolării, caracterul finit al procesului de rezolvare a uneia sau altei sarcini cognitive relativ separate și procesul de dezvoltare a unuia sau altuia obiect relativ independent, transferând acest lucru asupra cunoașterii în ansamblu. . Această absolutizare hegeliană, așa cum a subliniat Engels, a intrat într-o contradicție inacceptabilă cu afirmația corectă a lui Hegel că „nimic nu poate rezista forței negătoare a dialecticii, oricât de sigură și de puternică ar părea ea” [32, τ. eu, p. 137].

Sistemul lui Hegel, pe care creatorul său îl considera adevărul etern și de neclintit, nu a putut rezista nici dialecticii. Închiderea „cercurilor” cognitive nu este negata de marxism, dar dialectica marxistă a arătat că această închidere, în conformitate cu principiul reflectării materialului-istoric în logic, este doar relativă: fiecare închidere a „cercului” științific. cunoştinţe

caută să facă lipsit de sens principiul triadei dialectice și, odată cu acesta, dialectica în general. El transformă acest caz într-o regulă generală, iar sinteza dialectică după schema clasică într-o excepție, înfățișând-o ca un caz special al metodei încercării și erorii, cu κοτοpολί interacțiunea soluțiilor opuse se reduce la nimic mai mult decât reciproca lor. critică ascuțită [cf. 201, p. 315, 323]. Popper nu dorește să vadă că această critică, care duce, așa cum spune el, la „stimularea prin defecte”, duce la consecințe dialectice pentru conținutul noilor teorii, care în niciun caz nu apar doar ca urmare a „încercărilor” arbitrare. "

Biblioteca „Runivers”

se dovedește întotdeauna a fi punctul de plecare al următoarei etape. Cercul se transformă într-o succesiune nesfârșită de cercuri deschise, devine o spirală.

Categoria „contradicției” este principala categorie operațional-sistemică a logicii lui Hegel. Să-și realizeze cu cea mai mare consistență eficiența - aceasta a fost una dintre preocupările lui Hegel logicianul. Categoria „Widerspruch” este „rădăcina oricărei mișcări și vitalități” [28, vol. 2, p. 65], și nu fără motiv în Hegel conceptele de „mișcare” și „contradicție” tind să se contopească. Mișcarea de sine este o „reprezentare a contradicției” [28, vol. 2, p.

66], iar „contradicția” este forța motrice universală. „Toate lucrurile sunt contradictorii în sine” [32, vol. V, p. 519]; ființele vii, de exemplu, sunt împinse la acțiune și la mișcare de nevoi, iar contradicția este înrădăcinată în acestea din urmă; „... o ființă vie este pentru ea însăși... o scindare și are un simț al acestei contradicții, care sentiment este durere” [32, vol. VI, p. 232]. Pe măsură ce categoria „contradicție” în sine trece în următoarea categorie - în „fundație”.

v În trecerea de la „contradicție” la „de bază

Categoriile de bază r g

, inovația „este evidentă și distructivă

momente (negative) și constructive (pozitive).

Dar în Hegel există și un moment de reconciliere, deja notat mai sus. Adesea, el subliniază puternic medierea reciprocă, creând astfel o bază teoretică pentru pozitivitatea non-critică, în care „ascuțimea contrariilor reale, transformarea lor în extreme este considerată ceva dăunător” [1, v. 1, p. 322; cf. Cu. 616]. Reconcilierea părților este evocată de Hegel nu ca un caz particular de sinteză, ci ca o expresie a esenței sale, care este fixată de categoria „fundațiilor”.

Spre deosebire de Hegel, chiar și în Sfânta Familie, Marx a subliniat rolul principal al luptei nu numai în educație, ci și în rezolvarea contradicțiilor, a căror latură conservatoare împiedică acest lucru, iar partea revoluționară nu numai că contribuie, ci este și cea dominantă. forța acestei rezoluții, ca și cum ar exploda echilibrul relativ al laturilor. Și în general, „unitatea (coincidența, identitatea, acțiunea egală) a contrariilor este condiționată, temporară, trecătoare, relativă. Lupta contrariilor care se exclud reciproc ab

Biblioteca „Runivers”

absolută, ca dezvoltare absolută, mișcare” [5, vol. 29,

Cu. 317] Acest lucru, desigur, ar fi greșit să înțelegem că dezvoltarea contradicțiilor este forța motrice a progresului, dar rezolvarea lor nu este. Unul nu poate exista fără celălalt, iar Hegel a recunoscut acest lucru în principiu. Sensul real al cuvintelor lui Lenin citate constă în a indica infinitul procesului de formare și depășire a contradicțiilor - proces în care nu există o ultimă verigă, definitiv de închidere.

Astfel, categoria „contradicției” la Hegel trece în „fundament” ca rezoluție. Părțile contradicției „sunt scufundate în fundație (gehen zii Grund)” [32,

vol. I, p. 207], se îneacă în ea, se dizolvă și prin aceasta se identifică reciproc; mișcarea revine la identitate [vezi 32, vol. V, p. 54, 640, 642].

Relația „rațiunii” cu legea rațiunii suficiente, precum și distincțiile lui Hegel între rațiunile absolute, formale, reale și complete, au fost discutate de mai multe ori în literatură [vezi. 64, p. 118-121]. Să ne îndreptăm aici atenția principală către rolul categoriei „fundament” în dezvăluirea esenței metodei dialectice.

În categoria „teren (Grund)” principalul lucru este automedierea contradicției, revenind la „identitate” la un nivel superior. Cu alte cuvinte, este negația negației „identității”. „Toate lucrurile trebuie considerate în esență ca fiind mediate” [32, vol. I, p. 208], iar fundamentul este automedierea identității. În rezolvarea unei contradicții, fundația arată înapoi la baza sa logică. Fundamentul „este adevărul a ceea ce s-au dovedit a fi diferența și identitatea, reflecție în interior...” [32, vol. I, p. 207]. Aici dialectica lui Hegel își dezvăluie din nou retrospectivitatea: fundamentul este „o esență care se întoarce în sine...” [28, vol. 2, p. 72].

Dar retrospectivitatea fundației nu este absolută: nu numai vechiul se dezvăluie în nou, ci, dimpotrivă, opusul noului se dezvăluie din vechi. La urma urmei, „o temelie este o esență, pusă ca neașezată, opusă unei promisiuni” [28, vol. 2, p. 74]. „

Esența iese, după Hegel, din negația negației, „fortificată” [32, vol. VII, p. 107], și la fel se întâmplă și cu categoria de fundație - nu se întoarce literalmente la fosta „identitate”, ci face o ascensiune pe o poziție superioară. Definindu-te ca fundatie

categoria fundamentală „esenţă” se desfăşoară sub forma unor baze de diferite feluri. Baza formală vă permite să fundamentați și să justificați orice, dar numai verbal, sofistic. „Tot ceea ce este corupt în lume este corupt pe motive bune” [32, τ. eu, p. 212], remarcă ironic filosoful. Aproximativ în același mod ca apelurile la temeiuri formale, Hegel certifică probabilismul [vezi. 32, or. VII, p. 174]. Nici măcar baza reală nu este încă lipsită de formalitate, pentru că este prea generală.

Categoriile considerate de Hegel în capitolul „Fundamentul” primei dintre cele trei secțiuni ale doctrinei esenței prezintă un interes considerabil. Aceasta este „forma” în raport cu „esența”, „materia” și „conținutul” ei și pașii noți mai sus în dezvoltarea „fundației”. La fel de importante sunt grupele categorice din a doua secțiune: „existență”, „fenomen” și „relație esențială”, în ele „lucru” este corelat cu „existență” și „materie”, iar „fenomenul” nu este doar cu „esență”. ”, dar și cu „lege”. În capitolul despre relația esențială apar categoriile „întreg” și „parte”, „putere” și „acțiune”, „internă” și „externă”. Ordinea acestor și a altor categorii în Hegel nu a fost stabilită, iar în „Enciclopedia Științelor Filosofice” găsim diferențe față de ordinea în „Știința logicii” (de exemplu, „existența” și „lucru” sunt transferate din a doua secțiune la prima și „formă” și „conținut” - de la prima la a doua). Există multă aleatorie aici și cât de instructive sunt tranzițiile în cadrul perechilor categorice, așa că

tranzițiile de la o pereche de contrarii la următoarea lor pereche „sunt aproape întotdeauna arbitrare... A te gândi mult la asta înseamnă doar a pierde timpul” [1] , v. 38, p. 177].

Soiuri Să aruncăm o privire la câteva.

„forme” perechi de categorii. Una dintre cele mai

multe chipuri printre ele – aceasta este „formă”. Cert este că Hegel a mers la ea, pornind de la două tradiții istorice și filosofice diferite: aristotelică, în care „forma” are sens și opusă „materiei”, și kantiană, în care „forma” se opune „conținutului”. Când Hegel scrie că esența „devine... un moment al formei” [28, vol. 2, p. 76], iar „materia este ceva cu totul abstract... forma presupune materia...” [28, vol. 2, p. 78], el urmează tradiția aristotelică. Când afirmă că definiţiile formei despre

se înțeleg cu „stabilitatea indiferentă” [28, vol. 2, p. 84], în timp ce „conținutul este indiferent față de formă; forma cuprinde atât forma ca atare, cât și materia” [28, vol. 2, p. 83], apoi în § 129 al Enciclopediei... se îmbarcă pe calea kantiană. Ambele „forme” sunt obiective, active, active, dar totuși nu pot fi aduse la unitate, deși Hegel încearcă să arate trecerea de la un fel de „formă” la altul.

Ca urmare, se subliniază o împărțire a „formei” în două categorii diferite - „forma externă” și „forma internă” [vezi. 28, vol. 2, p. 86 și 105]. Rezultă că „forma este atât conținută în conținutul însuși, cât și este ceva exterior acestuia. Aici avem o dublare a formei...” [32, vol. I, p. 224]. Și deși marele dialectician încearcă să extragă din aceasta un stimulent pentru continuarea mișcării categorice, prețul pentru aceasta sub formă de ambiguități semantice și confuzie este excesiv: granița dintre cele două varietăți de „formă” este neclară.

După cum scrie V. V. Agudov [vezi. 6], se poate presupune că în conceptul de formă internă, Hegel a anticipat vag categoria modernă de „structură”, al cărei indiciu poate fi văzut deja în „măsură”. Imaginea logică „este un mod universal de dezvăluire, în care toate modurile speciale sunt îndepărtate și înfășurate... Ideea logică, așadar, își are conținutul ca formă infinită” [32, vol. VI, p. 297] Cu toate acestea, în „forma infinită” se poate ghici nu doar un moment structural, ci și holistic, dar nu este contraindicat în structuralitate; Hegel notează în mod repetat că „întregul (Totalitâf)” este sistemic. Uneori, Hegel, prin conceptul de structură ca legătură de părți, dimpotrivă, „elimină” diferența pe care a conturat-o între forma exterioară și cea interioară: „.. o formă externă, indiferentă, nu contează dacă este oarecare amestec, sau, mai departe, oarecare ordine, o anumită aranjare părți și laturi, toate acestea sunt combinații care sunt indiferente la momentele astfel corelate” [32, vol. VII, p. 165]

Principalul merit al lui Hegel în doctrina sa despre formă a fost poziția privind obiectivitatea formei și unitatea sa internă cu

conținutul. „... Nu există conținut fără formă” [28, vol. 2, p. 101]. Dar unitatea dialectică

1 Sau altfel. forma la început, înainte de desfășurarea sa încheiată, este încă doar internă, sau, ceea ce este același lucru, doar externă” [28, vol. 2, p. 177].

Biblioteca „Runivers”

sugerează nu numai interdependență, ci și un fel de luptă, despre care a scris Lenin. „Renunțarea la formă, modificarea conținutului” [5, v. 29, p. 203]. Presupune, pe de altă parte, identitatea formei și a conținutului? Da, dacă se înțelege identitatea dialectică.

Dar tocmai această „identitate” a avut în vedere Hegel când a scris că „ca și în artă, ca și în toate celelalte domenii, adevărul și concretețea conținutului depind în esență de faptul că se dovedește a fi identic cu forma? ” {32, v. 1, p. 226; cf. 29, vol. 1, p. 376]? Sau când a concluzionat că „forma și conținutul sunt ele însele una și aceeași identitate” [28, vol. 2, p. 86]? Aparent da, dialectic, dar modul de exprimare dezorientează ușor cititorul. Dar uneori, Hegel se îndepărtează de fapt de adevăratul său principiu conform căruia nici forma fără conținut, nici conținutul fără formă nu pot exista. El caută concepte „dialectice” care să fie eliberate de orice semn simbolic și formă formal-logică prin „măturarea deoparte” a acesteia. . » [32, vol. VI, p. 52], iar acest lucru este în concordanță cu gândurile sale în filosofia naturii, că forma corporală inertă servește ca o piedică pentru conținutul spiritual. În prelegerile de estetică, discutând despre înlocuirea unor epoci istorice ale artei cu altele, el face referire la încălcările unității de formă și conținut nu la perioadele de tranziție dintre aceste epoci (aceasta ar corespunde spiritului doctrinei dialecticii). de formă și conținut), ci la acestea înșiși (două din trei) epoci. Din aceste exemple se poate observa că Hegel a interpretat uneori identitatea formei și conținutului ca dizolvarea completă a formei în conținut sau, dimpotrivă, ca eliberarea conținutului de formă.

Drept Categoria „lege” apare ca

rezolvarea contradicției dintre unitatea unui „lucru” și diversitatea „proprietăților” acestuia: la Hegel, un lucru este egal și nu egal cu suma lor, în timp ce, să zicem, la F. Bacon, era identic cu totalitatea. a „naturii” sale senzual observabile. Dar se poate fi de acord cu aceasta numai în stadiul de apariție, iar când „aspectul este îmbunătățit, trecând în fenomen” [28, vol. 2, p. 111], adică, în existența esențială, un astfel de punct de vedere i se pare plat pentru Hegel.

Secțiunea despre drept se găsește doar în Știința logicii. Întâlnim în el definiții și caracterizări adecvate.

Biblioteca „Runivers”

funcțiile gnoseologice ale dreptului științific, care au fost foarte apreciate de Lenin. Legea este un „fenomen esențial” [28, vol. 2, p. 140], baza sa, „relație esențială” [28, vol. 2, p. 148]. Domeniul legilor este „o reflectare calmă a lumii existente sau care apare” [28, vol. 2, p. 139]. Argumentul de aici este interesant.

Hegel scrie: „...existența ca imediatitate în general este la fel de identică cu ea însăși a materiei și a formei, indiferentă față de determinările sale de formă și, prin urmare, este conținută; este lucrul cu proprietățile și materiile sale. Totuși, [este] un conținut a cărui imediatitate independentă este dată în același timp doar ca o absență a stabilității. Dar identitatea acestui conținut cu el însuși în această absență a stabilității sale este un alt conținut esențial. Această identitate, baza fenomenului, care constituie legea, este momentul propriu al fenomenului” [28, vol. 2, p. 139]. Deci, legea evidențiază, prinde stabilul în cel mai instabil, adică „stabilitatea” înseamnă aici nu numai calmul și constanța relativă a structurilor, ordinea și repetarea, ci și momentul epistemologic: „reflecția calmă” atât a odihnei, cât și a mișcării. , „prin apucare, ceea ce înseamnă nu doar o oprire în sens obiectiv, ci și o fixare cognitivă în gândire a mișcărilor prin ordinea relațiilor inerente acestor mișcări.

Sigiliul intuiției se află pe caracteristicile legilor științei lui Hegel. Lenin a făcut multe observații și concluzii importante pe acest subiect. El notează că Hegel este „luptă împotriva conceptului absolut de drept, cu simplificarea lui, cu fetișizarea lui. NB pentru fizica modernă!!!" [5, v. 29, p. 135]. Datorită faptului că legea este o reflectare „calmă” a fenomenelor, citim în „Caietele filosofice”: „Aceasta este o definiție remarcabil de materialistă și remarcabil de bine îndreptată (cu cuvântul „ruhige”). Legea ia calmul – și de aceea legea, fiecare lege, este îngustă, incompletă, aproximativă” [5, vol. 29, p. 136]. Aceste cuvinte aruncă o lumină suplimentară asupra comentariilor importante ale lui Lenin cu privire la problema aporiei „săgeții zburătoare”: reproșându-le celor care „descriu rezultatul mișcării, și nu mișcarea în sine”, Lenin îmbină acest reproș cu critica celor care „descriu mișcarea”. ca sumă, o legătură de stări de odihnă » [5, v. 29, p. 232]. Justificare

Biblioteca „Runivers”

Această legătură este determinată de faptul că prin „stări de odihnă” și „rezultate ale mișcării” aici înțelegem același lucru, și anume „prinderea” cognitivă a procesului, fixările sale epistemologice, dar nu și opririle obiective, literale sau completările mișcări fizice. Dar ele nu pot fi absolute.

Aprofundând în dialectica cunoașterii legilor mișcării ca schimbări în general, Lenin subliniază că „nu putem să ne imaginăm, să exprimăm, să măsuram, să descriem mișcarea fără a întrerupe continuul, fără a simplifica, aspru, fără a diviza, fără a amorti viul. . Reprezentarea mișcării prin gând este întotdeauna grosolan, mortificare și nu numai prin gândire, ci și prin senzație și nu numai prin mișcare, ci și prin orice concept. Și aceasta este esența dialecticii” [5, v. 29, p. 233].

Numai prin „mortificarea”, fixarea rigidă, stabilitatea „calmă” a legilor științifice se poate dezvălui, afișa, cunoaște vivacitatea, flexibilitatea R mobilitatea proceselor reale ale realității. Lenin subliniază o regularitate importantă a reflecției – cunoașterea prin opoziție. Regularitatea mișcărilor este cunoscută prin faptele fixărilor lor epistemologice (și prin calmul relativ al mișcărilor obiective), imaginile se formează cu ajutorul legilor, imediatitatea lumii fluide a fenomenelor este afișată indirect prin tărâmul „calm”. a legilor stiintei. Dar ar trebui înlocuite cu legi mai „flexibile”.

De aici rezultă, de altfel, două concluzii. În primul rând, încercările frecvente ale lui Hegel de a reduce semnificația formei semnului cunoașterii și, prin urmare, forma matematică de exprimare a legilor științei, sunt inutile și contraindicate în dialectică. În al doilea rând, este mai oportun să plasăm categoria „lege” într-o pereche dialectică nu cu „fenomen”1, ci cu „fapt”. Un fapt nu a primit deloc statutul de categorie de la Hegel, deși germenul acestuia se vede în categoria existenței.

A doua secțiune a doctrinei lui Hegel despre esență se încheie cu o analiză a categoriilor de relație, forță, părți și întreg, extern și intern. Hegel are dreptate când afirmă că „tot ceea ce există este în relație...” [32, vol. I, p. 226], iar relația lucrurilor este interacțiunea proprietăților lor. El condamnă vorbăria metafizicienilor despre „si

1 „Un fenomen este o lege ca o existență negativă, complet schimbătoare” [28, vol. 2, p. 140]

Biblioteca „Runivers”

lah” și subliniază că „puterea este o contradicție care se îndepărtează de ea însăși; ea este activă. [28, v. 2,

Cu. 160]. Dar definiția forței dată de Hegel este ea însăși tulbure: ea reduce esența forței doar la rezolvarea contradicției „între întreg și părți” [28,

vol. 2, p. 158]. Lenin scrie: „Este absurd să înveți asta. Din aceasta trebuie mai întâi să expulzăm dialectica materialistă. Și aceasta este a 9-a coajă, gunoi” [5, v. 29,

Cu. 138]. În ceea ce privește viziunea despre „părți” și „extern”, Hegel condamnă pe bună dreptate izolarea reciprocă mecanicistă a acestora (cf. 1, vol. 20, p. 528). În prelegerile sale despre estetică, el scrie astfel: „Internul strălucește prin exteriorul și se lasă cunoscut prin acesta din urmă; exteriorul se retrage de la sine, îndreptându-ne către interiorul” [32,

vol. XII, p. 21].

A treia, ultima, secțiune de acțiune ^ THo ^ Esența Învățăturilor 0 este „Realitatea”. Categoriile acestei secțiuni se ridică deasupra „existenței”, „lucrui”, „materiei” și a altor categorii ale

fenomenului. „Materia”, de exemplu, ca urmare a dezvoltării categorice a spiritului lumii, este descrisă de Hegel ca pasivă și fără formă, iar „materia”, adică diferite substanțe, sunt dizolvate în proprietăți. „Existența” ca „mediere identică cu sine” [28, vol. 2, p. 116] nu a ieșit încă din scutecele imediate, adică medierile sale nu au fost încă dezvăluite, iar această imaturitate a „existenței” introduce o limitare importantă în sensul tezei despre caracterul rezonabil a tot ceea ce este real (dar nu a tot ceea ce există).).

„Realitatea este unitatea de esență și existență..., unitatea de interior și exterior” [28, vol. 2, p. 171], entităţi şi fenomene. Realitatea este „complet rezonabilă, iar ceea ce este nerezonabil, tocmai din acest motiv, nu trebuie considerat ca real” [32, vol. I, p. 239]. Vom reveni la această teză în filosofia istoriei, dar deocamdată vom continua să urmărim procesiunea perechilor categorice în Știința logicii. Aici ne întâlnim, în primul rând, cu realitatea și posibilitatea”, „realitatea și șansa”, „întâmplarea și necesitatea”, care ne apar în fața noastră în perspective diferite și revărsări reciproce [vezi. 38, vol. III, p. 245-247].

Se pune întrebarea ce este Hegel mai implicat în absolut - posibilitate sau realitate. El nu este ușor. Oportunitățile se transformă în realitate

Biblioteca „Runivers”

deoarece realitatea însăși a găsit în sine aceste posibilități concrete ca obiective reale ale mișcării către ele a posibilității unei „privațiuni” abstracte. Aici motivele lui Aristotel și Leibniz se contopesc, iar Hegel scrie: „... în posibilitatea reală care se anulează, ceva dublu este înlăturat, căci el însuși este dublu: atât realitate, cât și posibilitate” [28, vol. 2, p. 195]. O posibilitate cu adevărat reală nu numai că se transformă în realitate, ci nu se „contopește” [28, vol. 2, p. 195] cu ea însăși. Mai mult, ea „este deja ea însăși o necesitate” [28, vol. 2, p. 196]. Punctul de vedere al lui Leibniz primează.

Dacă realitatea este luată ca atare, în afara justificării sale, ca un produs al unui PS al mai multor posibilități abstracte, atunci ea „este ceva întâmplător și, dimpotrivă, posibilul este el însuși doar aleatoriu” [32, τ. eu, p. 242]. Deși este firesc să ne gândim la accidental ca la o realizare externă a unei posibilități, la acest nivel ambele categorii rămân superficiale. Ele sunt „esența interiorului și exteriorului, poziționate doar ca forme care constituie înfățișarea realului” [32, τ. eu, p. 243].

În general, șansa este „ceva care își are baza existenței nu în sine, ci în altceva” [32, τ. eu, p. 242-243] și, prin urmare, nu este mai valoroasă decât o oportunitate. Toate lucrurile finite sunt aleatorii. Sfera de acțiune a cauzelor materiale private, „raționale” formează tărâmul întâmplării „oarbe”, în timp ce lumea conceptuală este zona auto-realizării nesfârșite a necesității Spiritului. Însă aleatorietatea în natură nu se opune necesității în mod absolut, întrucât este o modalitate de realizare a ei, deși este diferită de

desfășurarea teleologică a Conceptului, înstrăinat de acesta. Astfel, apare o divergență între necesitatea conceptuală și necesitatea naturală, pe de o parte, făcându-și drum prin rețeaua accidentelor, iar pe de altă parte, întruchipată în ele [vezi. 32, or. eu, p. 245; τ. VII, p. 218].

Dar Hegel recunoaște și un accident de alt fel, în sensul variațiilor în mișcarea Spiritului în istoria și cultura umană. Una este să ai un accident care își are baza existenței în necesitatea naturală, iar un alt lucru este un accident generat de spirit în propria sa sferă, unde se poate dovedi a fi arbitrar, dar și liberul arbitru rațional al subiectul [32, τ. eu, p. 244].

Biblioteca „Runivers”

Aleatorietatea, izvorâtă din adâncurile spiritului însuși, căruia îi este străin prin definiție, atrage după sine o antinomie: „...un accidental nu are temei pentru că este accidental; și la fel are o bază, pentru că este întâmplătoare” [28, vol. 2, p. 191]. Ideea este că necesitatea se transformă în mod necesar în contingențe de lucruri finite, adică „accidental este necesar” [28, vol. 2, p. 192; cf. Cu. 202]. Pe de altă parte, Hegel susține că necesarul este accidental [28, vol. 2, p. 197]. Prin ele însele, aceste teze sunt remarcabile [vezi. 1, vol. 20, p. 535], dar indicarea identității dialectice a acestor două contrarii nu înseamnă încă o rezolvare concretă a antinomiei și poate fi folosită și pentru dispute de cuvinte neîngrădite. Dar Marx a avertizat că „forma dialectică de prezentare a Verpa numai dacă tânăra își cunoaște limitele” [1, vol. 46, partea a II-a, p. 491].

Principalul merit al lui Hegel aici a fost că a făcut distincția între necesitate și contingență prin relația dintre interior și esențial, pe de o parte, și exterior și inesențial, pe de altă parte. Datorită acestui fapt, a existat o suprapunere a unei perechi de categorii „necesitate – șansă” pe celelalte două perechi ale lor: „esență – fenomen” și „conținut – formă”. Și „acolo unde jocul de noroc are loc la suprafață, acolo această șansă în sine se dovedește întotdeauna a fi supusă unor legi interne, ascunse” [1, vol. 21, p. 306]. Aceste legi pot fi descoperite și cunoscute și, deși „necesitatea absolută... este oarbă” [28, vol. 2, p. 200], precum și hazardul absolut, care îi echivalează, dar „necesitatea este oarbă numai în măsura în care nu este cuprinsă în concept și, prin urmare, nu există nimic mai pervers decât reproșul fatalismului oarb...” [32, vol. I, p. . 248]. De aici calea către conceptul de libertate ca necesitate recunoscută, care înlătură atât fatalismul, cât și arbitrarul.

Dar este imposibil de realizat această îndepărtare în toate detaliile, chiar dacă doar teoretic, dacă rămânem pe pozițiile idealismului: pentru Hegel, libertatea absolutului coincide fatal cu propria sa necesitate, iar libertatea omului ca instrument al absolutul nu depășește limitele variațiilor din teleologia universală sau, atunci când o persoană se comportă egoist (să ne amintim comportamentul juridic al oamenilor în cadrul filosofiei istoriei lui Kant), dincolo de limitele abaterilor minore de la planul lumesc. . În general, el trebuie să ducă la îndeplinire acest plan.

344

Biblioteca „Runivers”

Soluția hegeliană a întrebărilor relației dintre șansă și libertate a constituit în mod necesar punctul de plecare pentru teoria marxistă a problemei, dar, desigur, nu și conținutul acesteia [vezi. 59, p. 47-53]

În ceea ce privește necesitatea însăși, gândul lui Hegel că este „unitatea posibilității și a realității” a fost valoroasă [32, vol. I, p. 247], dobândită de o persoană prin activitate. Analiza lui Hegel a ascensiunii de la posibilitate prin realitate la necesitate este instructivă. Criticând posibilitatea formală, el arată transformarea ei dialectică într-o imposibilitate, dar piatra pe care o aruncă concomitent aici în grădina logicii „raționale” este îndreptată către adresa greșită: nu se face vinovat de „nesemnificația” și lipsa de sens pe care el atacuri aici. Posibilitatea reală pentru Hegel se dovedește a fi ceva deja existent cu adevărat. El desface o încurcătură complexă de conexiuni între categorii modale, dar nu atât de mult încât pozițiile sale să devină complet clare: nu avem de-a face cu soluții, ci doar ridicând întrebări, uneori presupuneri, nu.

dezvoltate până acum.

Secțiunea despre realitate se termină-

Cauzalitatea este definită de categoriile de material

Și sti, cauzalitate și interacțiune.

Poziția luată de Hegel a fost comentată în detaliu de către clasicii marxismului, care i-au elucidat sensul rațional.

Destul de clar Hegel conturează, în primul rând, dialectica raportului de fond. El vrea să se disocieze de înțelegerea metafizică a substanței ca substrat și cu atât mai mult ca substrat imobil. Fiind unitatea ființei și reflecției, stabilității și procesului, ea este „evidențiere”, și nu doar „poziție” [28, vol. 2, p. 204]. Substanța „se dezvăluie ca o putere creatoare și, prin întoarcerea realului la posibilitate, se dezvăluie ca o putere distructivă. Dar ambele sunt identice: creația distruge, distrugerea creează...” [28, vol. 2, p. 206]. Îmi vine în minte caracteristica devenirii, „dar substanța este la fel de multă reflecție” [28, vol. 2, p. 207]. Prin conceptul de „putere (Machí)” a substanței, capacitatea sa inepuizabilă de a provoca, inspirat de Leibniz și Fichte, Hegel trece la categoria „cauzalitate”

345

Biblioteca „Runivers”

Sunt profunde remarcile sale asupra dialecticii cauzei si efectului si asupra diferentei dintre cauza si cauza, pierdute din vedere de Holbach, care a transformat insasi necesitatea in intamplare. În multe privințe, considerațiile lui Hegel despre inadecvarea conceptului de

cauzalitate mecanică în fenomenele biologice și sociale sunt corecte. Dar aici idealistul câștigă avantajul asupra dialecticianului: mecanismul eșuează pentru că este firesc ca natura spiritului „să nu permită vreunei cauze să continue în sine, ci să o întrerupă și să o transforme” [28, vol. 2, p. . 213]. Acum există o unire a contrariilor incompatibile - dialectică fructuoasă cu idealism inutil. Hegel caută să înlăture cauzalitatea naturală (rațională) a spiritualului (rațional), așa cum Leibniz în monadologia sa s-a ocupat de lumea mecanică a fenomenelor, „înlăturând-o” cu lumea esențelor. Potrivit lui Hegel, cauzalitatea materială în natura anorganică este doar de natură mecanică, ceea ce, de fapt, nu este adevărat, deși termenul „mecanic” este adesea folosit în sensul de „inconștient”. „... În interacțiune, această mecanicitate este înlăturată” [28, vol. 2, p. 222]. Cum se „elimină” mai exact? Și imediat apar două linii de gândire contradictorii.

Pe de o parte, „interacțiunea este așadar doar cauzalitatea însăși; cauza nu numai că are un efect, dar în efect, ca cauză, este legată de sine. Datorită acesteia, cauzalitatea este reîntoarsă la conceptul său absolut...” [28, vol. 2, p. 223]. Aceasta înseamnă nu numai că „în filosofie, a merge înainte este mai degrabă o întoarcere înapoi la justificare” [28, т. 1, p. 127]. La urma urmei, o astfel de interacțiune se afla deja în conceptul de cauzalitate mecanică, iar Holbach nu a negat că efectul poate acționa asupra cauzei sale trecute, în timp ce pentru Montesquieu și Helvetius „inelele” lor de cauze sociale se bazau doar pe principiul unei astfel de cauze. un efect invers. Aici, Hegel vorbește despre altceva: conceptul de interacțiune universală este mult mai plin și mai profund decât orice idee despre interacțiunile liniare și despre interacțiunile dintre liniile de conexiuni cauzale. Este posibil ca unul dintre punctele de plecare aici să fi fost pentru Hegel interacțiunea dintre subiect și obiect în procesul muncii. „Pentru el (Hegel. — I.N.) cauzalitatea este doar una dintre definițiile conexiunii universale...” [5, vol. 29, p. 146]. Engels a scris că „numai

plecând de la această interacțiune universală, ajungem la o relație cauzală reală” [1, vol. 20, p. 546] \ Deci, Hegel are dreptate când crede că „interacțiunea este o relație cauzală pusă în deplina sa dezvoltare” [32, vol. I, p. 259].

Pe de altă parte, în interacțiunea lui Hegel, „necesitatea și cauzalitatea au dispărut” [28, vol. 2, p. 223], ele sunt atât de „puternic” îndepărtate prin interacțiune încât, împreună cu întâmplarea, se transformă în libertate. „... Motivul este în general ceva finit” [28, vol. 2, p. 216], extern, iar „exteriorul nu este o rațiune în interiorul spiritului, cu alte cuvinte, această inversare în sine înlătură relația de cauzalitate” [28, vol. 2, p. 214]. „Inversarea” externului cu interiorul înlocuiește cauzalitatea cu interacțiunea. Deci, nu cauzalitate, ci interacțiune. Hegel conduce analiza pe o cale idealistă, iar tratamentul său al interacțiunii rupe cu abordarea cauzală a fenomenelor. Prin urmare, viziunea lui Hegel asupra relației dintre interacțiune și cauzalitate necesită ajustări

semnificative. Lenin scrie: „Cazualitatea, de obicei înțeleasă de noi, este doar una mică? o bucată de conexiune universală, dar (adăugare materialistă) o piesă nu a unei conexiuni subiective, ci a unei legături obiectiv real” [5, vol. 29, p. 144].

În forma sa finală, categoria lui Hegel de „interacțiune” elimină cauzalitatea, deoarece înseamnă interacțiunea spirituală a începutului și sfârșitului lanțului conceptual al sistemului hegelian, în care dezvoltarea și cunoașterea reprezintă o întoarcere la principiile fundamentale în sensul că tot ceea ce înainte era potențial și restrâns este actualizat. Spiritul, „fiind scopul naturii... de aceea îl precede” [32, vol. II, p. 549]. În fiecare verigă a ascensiunii, sinteza se dovedește a fi scopul determinant pentru teză și antiteză, iar fiecare concept ulterior în general este scopul pentru toate cele anterioare, acoperite de categoria operațională „mediere (Vermittelung)”. Astfel, de exemplu, statul este un „scop imanent” [32, vol. VII, p. 271] familia și societatea civilă. Iar finalul afirmă „prioritatea de sine în asta, datorită schimbării

1 Înțelegând interacțiunea universală ca un set infinit de relații cauzale sistemice, ar trebui să includem în acest set (1) efectul unui efect asupra cauzelor sale anterioare, (2) interacțiunea efectelor, (3) transformarea efectelor în cauze. de noi efecte, (4) feedback regulat, (5) interacțiunea părților a contradicțiilor ca motiv pentru rezoluțiile lor, (6) interacțiunea sistemelor de contradicții.

În conștiința produsă de acțiune nu se întâmplă nimic altceva decât ceea ce a fost deja. Or, dacă începem de la început, atunci până la urmă, sau ca urmare a acțiunii sale, ea nu se întoarce decât la sine” [32, vol. IV, p. 139].

Interacțiunea înlătură regresia nesfârșită a efectelor și cauzelor, dar în același timp Hegel pune o linie ascuțită între materie și spirit. Rațiunea este „obișnuită cu cauzalitatea” [32, vol. I, p. 256], dar nu-și are locul în minte, iar categoria cauzalității este admisă în filozofie de către Hegel doar pentru că îmbrățișează cu atenția sa nu lumea adevărată, spirituală, ci cea înstrăinată, naturală . În al doilea, este doar operațional, iar în primul, este doar sistemic.

Categoria hegeliană de interacțiune este o teleologie spirituală în care viitorul, adică „Ideea”, determină întregul trecut, care vine la el ca o premisă condiționată. Se dovedește „cauzalitate” direcționată „invers”, care se presupune că este mai profundă decât interacțiunea cauzală reală. Aceasta este ceea ce Hegel încearcă să demonstreze, de exemplu, analizând cauzele moravurilor și structurii statale a spartanilor, a căror interacțiune se bazează pe ceva a treia, dar nu cauze materiale profunde, ci un „concept” [vezi. 32, vol. I, p. 260] cu reflexia (interacţiunea) teleologică inerentă. Toată teleologia internă „ceva este în sine scopul și mijlocul” [32, vol. XI, p. 453]. În teleologia lui Hegel, conexiunea scop se ridică deasupra conexiunii nu numai a fundamentării naturale, ci și a logicii, iar acest lucru dă părerilor lui Hegel despre interacțiune o altă nuanță.

Comentând „causa sui”, Hegel vede în acest concept de Spinoza nu o negare a dependenței relațiilor cauzale naturale și a naturii în ansamblu față de unele principii supranaturale și nu germenul ideii de interacțiune materială universală [vezi. 1, vol. 20, p. 546], iar imaginea libertății substanțiale L

Aceasta nu înseamnă că părerile lui Hegel despre libertate erau lipsite de elemente raționale. Dimpotrivă, era deja valoros ca Hegel, după Fichte și Schelling,

1 Criticând teleologia hegeliană, nu ne gândim să alungăm conceptul de scop din științe. Considerarea teleonomică nu poate fi eliminată din științele sociale, iar cibernetica a returnat-o și biologiei. Lenin a apreciat pozitiv obiectivarea lui Hegel a categoriei scopului [vezi. 5, vol. 29, p. 171].

cunoștea existența libertății nu numai în lumea „lucrurilor în sine”. Necesitatea însăși, în anumite condiții, poate deveni liberă. Libertatea este o necesitate internă și conștientă. Dar la Hegel, numai spiritul este liber, iar necesitatea lui constă tocmai în a fi liber. La urma urmei, „există libertate doar acolo unde nu există nimic pentru mine (pentru spirit. — I.N.) care să nu fiu eu însumi” [32, τ. eu, p. 55; cf. 32, or. XII, p. 101]. Cu alte cuvinte, doar un idealist poate deveni liber. Acest lucru, vorbind despre categoria libertății în Hegel, desigur, nu poate fi limitat.

Dar deocamdată avem în fața noastră sfârșitul doctrinei esenței, presupusă o esență spirituală „liberă”. Ea este gata să se deschidă ca concept. Conceptul este unitatea ființei și esenței, este „tărâmul subiectivității sau al libertății” [28, vol. 2, p. 225], adevărul substanței și, în general, „adevărul ființei și al esenței” (32, τ. I, p. 261). Adevărul unui concept, după Geiel, este mai înalt decât „adevărul ca cunoaștere care se conformează obiectului” [28, vol. 2, p. 63], căci conceptului îi corespunde însuși ca „o unitate care se mișcă în sine” [28, v. 1, p. 218], iar aceasta anticipează mișcarea spirit.

A treia și ultima parte a Științei logicii este dedicată mișcării de sine a conceptului.

§ 4. Logica dialectică.

Doctrina conceptului

Adevărat. Glorificând puterea și măreția Ponya-ului

Teaching ti [vezi. 32, p. VI, p. 11 și 40], Hegel

despre subiectiv, iar conceptul istoric îi aplică principiul: nicidecum imediat.

devine puternică și complet concretă. Este abstract pentru că „nu există încă nicio idee” [32, τ. eu, p. 271], dar, dezvoltându-se, își depășește abstractismul și dobândește statutul de adevăr liber. Hegel vede sarcina logicii în a considera adevărul în acordul său cu sine însuși.

Părerile lui Hegel constituie cu adevărat o triadă specială, a cărei structură corespunde celor trei momente ale metodei dialectice și este formată din trei concepte diferite de adevăr. Primul dintre acestea este că conceptul corespunde lucrului. Ca premisă, există „un obiect căruia trebuie să corespundă premisa noastră”.

Biblioteca „Runivers”

judecata despre el” [32, vol. I, p. 57]. Acesta este cel mai jos nivel rațional al adevărului, suficient pentru anumite științe.

Al doilea concept superior al adevărului 1 spune că, dimpotrivă, un lucru este adevărat dacă corespunde conceptului său. „În acest sens, o stare proastă este o stare neadevărată, iar rău și neadevărat în general constă în contradicția care are loc între definiția, sau conceptul, și existența unui obiect” [32, vol. I, p. 57]. Folosind frazeologia limbajului de zi cu zi (spunem: „o persoană adevărată, reală”, etc.), Hegel pune aici problema aprecierilor morale și în general axiologice, dar aceste exemple au un sens rațional, iar sub aspectul teoriei Cunoașterea, Plehanov a remarcat că în Această formulă hegeliană a adevărului (adevărului) notează semnificația cunoașterii umane pentru activitățile sale practice și punerea în aplicare a ideilor și planurilor sale, care, ca să spunem așa, ar trebui asemănate cu obiectele externe ca urmare a lor. transformare. Un alt aspect al „corespondenței cu conceptul” epistemologică este conținut în scrisoarea lui Engels către K. Schmidt din 12 martie 1895, care ridică întrebarea dacă feudalismul existent istoric undeva în diferite țări corespundea complet „conceptului său”, iar Engels a vrut să spună. prin „conceptul de » un model teoretic al formaţiei socio-economice, obţinut prin legile de idealizare ale teoriei economice şi istorico-materialiste ale lui Marx.

În fine, al treilea, cel mai înalt concept al adevărului al lui Hegel constă în acordul conținutului spiritual cu sine însuși, în coincidența conceptului cu propriul său obiect [32, vol. VI, p. 216]. Aici adevărul este „propriul său rezultat” [32, vol. I, p. 323], iar acel conținut este adevărat care „se mijlocește prin el însuși” [32, vol. I, p. 127]. Adevărul cel mai înalt se afirmă, el însuși „este criteriul” [32, vol. VI, p. 190; cf. vol. IV, p. 47] ei înșiși ca sisteme.

Aceste motive ale apriorismului total au fost pentru Hegel o consecință inevitabilă a poziției sale generale idealiste. Spiritul infinit reflectat în sine se dovedește. Dar adevărul este un proces, pentru conținutul său

1 Germenul acestui concept poate fi văzut în raționamentul lui Toma d'Aquino despre „adevăruri pentru Dumnezeu” în contrast cu „adevăruri pentru om”.

constituie calea parcursă către adevărul dezvoltat. Prin urmare, adevărul este procesul autodemonstrării. Din aceste poziții, Hegel caracterizează primul și al doilea concept de adevăr drept inferior, rațional, care duce nu la adevăr, ci doar la „corectitudine” [32, vol. I, p. 279 și 285]. O distincție exagerată între adevăr și corectitudine, ajungând la un gol metafizic, a fost folosită de Hegel când și-a construit tipologia judecăților și concluziilor.

Dar mai întâi trebuie să luăm în considerare categoria conceptului. Ascensiunea de la ființă și esență la concept a fost justificată de Hegel atât sub aspectul ontologiei (dezvoltarea esențială a ființei dă naștere gândirii conceptuale), cât și al epistemologiei (cunoașterea esenței își găsește aprofundarea în conceptele științei). Urcușul continuă în cadrul departamentului pe concept, dar aici este greu de urmărit și este departe de a fi realizat peste tot. Nici celălalt plan al lui Hegel nu s-a realizat: să arate că în acest departament, în contrast cu ființa și esența, conceptele nu trec atât una în alta sau se reflectă unele în altele, ci se dezvoltă categoric [32, v. 1,

Cu. 266]. Ele sunt aranjate de Hegel unul după altul, adesea în conformitate cu tradiția pre-hegeliană și chiar pre-dialectică.

Doctrina conceptului subiectiv, după Hegel, are ca subiect logica în sensul obișnuit al cuvântului. „Subictiv” se referă aici la subdiviziunea încă neextinsă, rațională, deși prelucrată dialectic, a logicului. Aici Hegel operează cu material formal-logic tradițional, dar caută să-i dea o mișcare dialectică. Întrebarea este, care a fost, de fapt, intenția lui Hegel: avea de gând să creeze un „concurent” dialectic al logicii formale în sensul construirii unor astfel de forme dialectice care să fie analoge ale formelor „rationale”?

adică formal-logice, sau creați doar o doctrină a corecțiilor dialectice la acestea din urmă și aranjați-le dialectic? Aparent, ideea lui Hegel nu a rămas constantă, iar de la sarcina maximă în raport cu conceptele s-a trecut doar la sarcina minimă în raport cu judecăți și concluzii, încercând aici, cel mult, să dezvăluie momente dialectice individuale, uneori destul de importante, în forme tradiţionale îngheţate canonic şi aceste forme se află într-o nouă subordonare

Doctrina conceptului

Doctrina conceptului subiectiv (formal).

Obiectivitatea conceptului

;

Doctrina ideii

mecanism

;

chimie

viaţă

ideea de cunoaștere

absolut

concept

universal

special

teleologismul

eu

deducere

idee

singular

hotărâre

reflectare prezentă a necesităţii de a fi

eu

judecăţile de existenţă

1"

judecăţi de reflecţie

judecăți de necesitate

judecăți de concept

Schema II. Compunerea doctrinei conceptului în logica lui Hegel

rove. În procesul acestei mișcări, „rațiunea” lui Hegel se transformă din ce în ce mai mult din metafizic în dialectic. Meritul lui Hegel, după cum a remarcat Engels, a fost că a fost primul filozof care a supus întregul conținut de bază al logicii formale anterioare analizei dialectice. Și în cele din urmă Hegel

a acţionat corect, schimbând doar modul de a considera materialul anterior, nu respingându-l, ci păstrându-l.

Hegel a fost înclinat să interpreteze în mod ilegitim realizările sale modeste doar în cazul conceptelor ca fiind crearea, parcă de către el, a unor forme de gândire dialectice cu totul noi, dar, numind rațiunea „formă goală” [32, vol. VI, p. . 17], logica formală - o știință care nu conține nicio realitate [vezi. 32, vol. VI, p. 23], iar calculul logic – „relegare”, degradarea logicii [vezi. 32, vol. VI, p. 50], Hegel trezește involuntar în cititor așteptarea unor forme noi, semnificative (pe lângă cele deja descrise de Hegel în doctrina esenței), care vor ridica neobișnuit logica, și în cazul judecăților și inferențelor. Dar în doctrina conceptului subiectiv în ansamblu, Hegel nu propune o singură formă cu adevărat nouă, pentru că nu au existat, și a acționat destul de rezonabil, neîndrăznind să includă acele expresii ale formei „... sunt... . și nu sunt...”, despre care am scris de multe ori înainte. Hegel operează numai cu forme logice tradiționale și nu se putea altfel, deși Kant însuși l-a condamnat pe Kant pentru că a transferat material din logica formală în tabele de categorii ca gânditor inconsecvent [vezi. 32, vol. VI, p. 46]. Reproșând formelor tradiționale golul și lipsa lor de conținut, Hegel, așa cum am observat deja, nu le ontologizează, dorind să sublinieze natura lor metafizică, dar acum le ontologizează a doua oară, dar deja într-o direcție dialectică, din moment ce se întoarce la ei în căutare de rubrici pentru noua lui clasificare a formelor.logică în care aceasta din urmă să fie cât mai semnificativă.

Concept   Începe luarea în considerare a conceptului

Hegel cu faptul că cere să depășească conceptele „formale” cu forme conceptuale, care sunt „spiritul viu al realului” [32, vol. I, p. 267]. Această idee este profundă și adevărată dacă este înțeleasă ca un indiciu al procesului de depășire a conceptelor nu „formale”, ci de fapt metafizice. Conceptele care au conținut dialectic nu cad din cer, µ se maturizează, notăm, din concepte care le sunt opuse, scăpând treptat de schematism și umplându-se de conținut din ce în ce mai versatil, transformându-se în concepte „concrete”. În acest sens, categoriile inițiale și cele mai abstracte ale logicii lui Hegel sunt „ființa pură” și „nimic”.

opus celuilalt şi sunt în pragul metafizicului în conformitate cu dublul sens al „raţiunii”.

Adevărul era de partea lui Hegel când i-a învinuit pe Kant și J. Friz pentru detașarea lor metafizică a formei de conținut în logică și neînțelegerea tranzițiilor de la o formă logică la alta. Dar el părăsește limitele adevărului atunci când, în căutarea formelor adecvate dialecticii („... orice conținut nu poate fi rezonabil decât printr-o formă rezonabilă”) [32, τ. VI, p. 106] încearcă să dea conceptelor dialectice caracterul de unitate structurală completă („...

un concept complex ar fi ceva mai rău decât materialismul”) [32, τ. VI, p. 48-49]. În conformitate cu principiul identității ființei și gândirii, Hegel vrea să se ocupe doar de astfel de concepte, fiecare dintre acestea, ca atare, poate fi complet eliberat de forma simbolico-lingvistică și, în esența ei, poate fi înțeles direct de către spirit, care nu mai are nevoie de nici un mijloc simbolic. Hegel duce cerința identității dialectice a formei și conținutului conceptelor la o astfel de extremă, încât se concentrează pe decolorarea completă și „neclararea” formei: dacă îl urmărești pe Hegel și abordezi conceptul „lăturând deoparte acel amestec senzorial care se presupune că ar fi trebuit să o exprime” [32, τ . VI, p. 52], clasificând formele semnului drept fenomene de alienare, atunci practic nu mai rămâne nimic din formele gândirii. Iar știința nu are nimic de-a face cu eterul evaziv al gândirii „pure”. Adevărat, Hegel vorbește cu mai multă bunăvoință despre rolul formelor de limbă națională, dar nu ține cont de faptul că o caracteristică simbolică (semn) le este și caracteristică.

Principiul „identității” formei și conținutului conceptului este înțeles de Hegel destul de vag. El conectează cu ea ideea dezvoltării maxime a conținutului, care ar trebui să fie inerentă formelor logice ca atare, uitând că nu există motive pentru a nu aplica această teză formelor logice formale, ci, pe de altă parte, dialectica. trebuie să ne amintim că deja legea măsurii indică faptul că latura externă, formală a oricărui obiect are întotdeauna o relativă independență în raport cu latura conținutului intern și în acest sens nu are sens. El a adus această idee a lui într-o situație iluzorie.

noțiuni de un anumit conținut nemărginit ca calitate a formelor logicii dialectice, care nu mai au nimic în comun cu formele logice propriu-zise, parcă le-ar desființa.

Ideea însăși a conținutului formelor logice s-a dovedit a fi polisemantică la Hegel. Dar nu avea în vedere nici capacitatea lor de a răspunde flexibil la modificările conținutului încorporat în ele (exact ca și în forme), nici complexitatea și diversitatea formelor în sine (nu vedea această diversitate nici în interiorul logicii dialectice, deoarece a redus formele ei în principal la o varietate de categorii, ca să nu mai vorbim de logica formală, posibilități la care nici nu s-a gândit și care a făcut acum mari pași înainte). Hegel caută semnificația logicii în conținutul ontologic investit în formele sale și i-a reproșat lui Kant nedorința sa de a muta atenția cercetării de la forme la conținut. Hegel a continuat însă construcția unei științe începute de Kant care să investigheze conținutul categoric al procesului cognitiv; Alt lucru este că această știință poate păstra statutul de logică doar dacă studiază categoria tocmai ca forme cognitive, fără a se limita, în sensul subiectului cercetării, doar la categorii.

Un anumit sens rațional în căutarea lui Hegel a sensului în logică a constat într-o orientare către studiul formelor logice din punctul de vedere al originii și al rolului lor în procesul de cunoaștere, adică către un studiu filozofic al logicii. Există o legătură între logică și

epistemologie, iar aceasta este „în general o întrebare foarte importantă”, scria Lenin [5, vol. 29, p. 156]. În ceea ce privește acele locuri din Enciclopedie ... în care se arată cum „în idee (adică în plinătatea cunoașterii. - Ya. N.) conține toate relațiile rațiunii (adică legăturile formal-logice necesare). pentru realizarea acestei cunoștințe.” — Ya. Ya...)” [32, vol. I, p. 323}. Lenin subliniază: „Aici, coincidența, ca să spunem așa, a logicii și a epistemologiei este arătată cu un geniu remarcabil” [5, vol. 29, p. 174]. Din ontologizarea inferențelor lui Hegel se extrage un grăunte rațional: „Foarte bine! Sa-

1 Hegel a uitat de legea măsurării, argumentând și despre „infinitul rău”. Rețineți că până și Schelling (în discursul său despre artă) căuta conținut care să desființeze forma, dizolvând-o în sine (?).

Biblioteca „Runivers”

„figurele” noastre logice obișnuite (toate acestea în § despre „prima figură a concluziei”) sunt periate de școală, sít vеníа verbo, cele mai obișnuite relații ale lucrurilor” [5, vol. 29, p. 159]. Dar legătura dintre logică și epistemologie și tendința conceptelor spre obiectivitate au fost interpretate greșit în idealismul obiectiv al lui Hegel, iar logica lui a început să se transforme într-o ontologie speculativă, mai ales în secțiunea despre „obiectivitatea” conceptului.

Doctrina conceptului a început să se transforme pentru el într-o considerație a conceptului doar din partea conținutului, în care întrebările de formă logică s-au estompat în umbră. Referitor la compararea conceptelor din punct de vedere al volumului, Hegel a vorbit, de exemplu, astfel: „... un concept este ceva mai mult decât toate acestea; definițiile sale sunt anumite concepte și sunt ele însele într-un mod esențial totalitatea tuturor definițiilor” [32, vol. VI, p. 52]. Legea relației inverse dintre volumul și conținutul conceptelor a fost respinsă de el fără o analiză suficientă. El a vorbit despre clasificări logice formale ca „un spectacol al jocului arbitrarului” [32, vol. VI, p. 273], deși el însuși mizează pe împărțirea conceptelor care s-a dezvoltat în ele în generale, speciale și singulare. Mai mult, el folosește recuzita logicii formale în analiza judecăților și concluziilor. Toate acestea, în cuvintele lui Lenin, sunt un „tribut” adus logicii formale a Icm. 5, vol. 29, p. 159].

Nu putea fi altfel. În cunoaștere, nu pot exista nici forme pure fără conținut, nici conținut fără forme logice, iar formele logice nu există fără latura lor logică formală. Formele conceptuale care sunt absolut detașate de sensul semnificativ își pierd atât statutul logic, cât și statutul semiotic. Orice concepte, inclusiv categoriile dialectice, au o formă logică formală. Și Hegel însuși a observat că conceptele raționale nu sunt libere de forma rațională [vezi. 32, vol. I, p. 290]. Dar nu există concepte logice formale speciale în ceea ce privește conținutul, decât dacă avem în vedere conceptele științei logicii formale, precum: „predicat”, „conexiune”, „concluzie”, „concept” etc. dreptul la existenţă, desigur, şi doctrina formal-logică a structurii conţinutului şi domeniului de aplicare a conceptelor).

Conceptele care au conținut metafizic, desigur, sunt foarte diferite de cele dialectice, deși în acest proces

1 - să fie lăsat să spună așa Roșu.

Biblioteca „Runivers”

în dezvoltarea istorică a ştiinţelor există multe etape de tranziţie între ele. Diferă ele de conceptele dialectice prin formă?

Da, fără îndoială. Hegel nu a văzut că în forma lor conceptele metafizice sunt la fel de logice din punct de vedere formal precum sunt conceptele dialectice. Dar el a observat corect diferențele dintre conceptele metafizice și dialectice în cadrul acestei generalități, deși le-a exagerat. Conceptele dialectice, de regulă, conțin mai multe trăsături decât conceptele metafizice, iar acest lucru se datorează sărăciei mai mari a acestora din urmă în conținut. Mai important, semnele conceptelor dialectice nu sunt doar coordonate, ci și subordonate într-o singură integritate, indicând dezvoltarea și contradicțiile interne ale subiectului gândirii. Deosebiri similare, observăm, sunt și aici în judecăți, iar afirmațiile metafizicienilor sunt de obicei de natura afirmațiilor apodictice universale, în timp ce gândirea dialectică folosește judecăți mult mai diverse ca formă. Pe lângă conceptele (și judecățile) metafizice, există o înțelegere metafizică a conceptelor (și judecăților) dialectice; în acest caz, aceste diferențe se regăsesc la nivelul metalului.

Să subliniem câteva dintre realizările lui Hegel în înțelegerea particularităților conținutului dialectic al conceptului. Contrar propriilor eforturi de a găsi concepte integrale, el scrie că un concept cu adevărat concret, adică științific, „reprezintă, în esență, în interiorul său unitatea diferitelor definiții” [32, τ. eu, p. 71]. Eforturile lui Hegel de a înțelege procesul de creștere a obiectivității conținutului științei au fost apreciate de Lenin drept „ajunul” transformării idealismului obiectiv în materialism [5, vol. 29, p. 151].

Începând să ia în considerare judecăți-judecăți, Hegel le deduce din concepte: dezintegrarea conceptului „în diferența momentelor sale este o judecată...” [32, τ. eu, p. 274], astfel încât judecata este „alteritate” și „realizare” [32, τ. VI, p. 58, 62] a conceptului, „diviziunea conceptului în sine” [32, τ. VI, p. 60]. Dar, în realitate, este la fel de rezonabil să derivăm o judecată dintr-un concept, precum este invers să deducem un concept dintr-o judecată, așa cum a încercat să demonstreze Kant. În mod logic, ambele linii genetice sunt la fel de legitime, dar istoric, niciuna dintre ele: faptele arată că ambele

Biblioteca „Runivers”

denominațiunile și conceptele în limbile popoarelor nedezvoltate s-au separat treptat de formele originale topite, iar în limbajul dezvoltat

al științei există o dialectică a interacțiunii: conceptele preced judecățile (definițiile), dar sunt și produsul procesului de interacțiunea lor.

Hegel derivă clasificarea tipurilor dialectice de judecată din antinomia „subiectul unei propoziții este și nu este un predicat” [32, vol. I, p. 65]. Ideea lui de a subordona tipurile de judecată în cadrul mișcării cognitive de la particular la universal și necesar este fructuoasă. Engels în „Dialectica naturii”, folosind exemplul dezvoltării cunoștințelor despre natura căldurii, a arătat că în această subordonare, din punctul de vedere al istoriei științelor, există un moment rațional. Dar principiul prin care Hegel distinge între judecăți (Urteile) și propoziții (Sâtze) nu a fost reținut în știință: această distincție este ea însăși rezonabilă, dar în logica zilelor noastre este trasă pe baze diferite. Hegel crede că dacă ceea ce se spune despre un singur subiect „este în sine doar ceva unic, atunci aceasta este doar o propoziție” [32, vol. VI, p. 61]. Dar în plus, nu numai judecățile individuale, ci și universale într-o parte semnificativă a acestora, Hegel s-a referit și la numărul de „propoziții” [32, vol. VI, p. 98].

Subordonarea tipurilor de judecăți în funcție de creșterea rolului lor cognitiv a presupus aplicarea principiului unității logicului și istoricului. Dar Hegel, după ce a preluat deducția judecăților din contradicțiile unui concept, a lăsat întreaga paleografie a structurilor de judecată în afara sferei analizei sale logice. Dar a început să-și construiască clasificarea judecăților în funcție de conținutul lor nu prin deducerea unor forme din altele, ci pe baza vechii clasificări formal-logice pe baza calității, cantității, relației și modalității.Mai mult, nu putea trage un singur criteriu pentru evaluarea lor cognitivă.

Hegel a transformat diferitele baze pentru clasificarea judecăților în etape integrale în dezvoltarea acestora din urmă și a împărțit aceste etape în subdiviziuni corespunzătoare clasificărilor tradiționale conform celor patru temeiuri indicate. Subordonând formele de gândire și, prin urmare, punându-le deja în mișcare, Hegel a încercat în același timp să pună în mișcare însăși clasificarea lor, astfel încât unele dintre secțiunile sale să fie în mod logic generate de altele,

Biblioteca „Runivers”

dar nu era în stare să facă asta. El tinde din nou să identifice dialectica conexiunii lucrurilor din punctul de vedere al anumitor categorii cu dialectica conexiunilor acestor categorii înseși. Dar tipurile de clasificare aplicate de Hegel ordonă lui Yudin și același material logic din diverse motive și nu sunt susceptibile de introducerea lor în cadrul mișcării progresive. Așadar, găsim la Hegel nu o nouă clasificare dialectică propriu-zisă a judecăților, ci doar o elucidare a anumitor legături dialectice (uneori doar un indiciu al existenței lor) între tipurile clasificării anterioare [vezi. 8, cap. IV]. Cu toate acestea, acest rezultat a fost deja util.

Hegel a împărțit toate judecățile, din punctul de vedere al dialecticii, în patru clase: existență, reflecție, necesitate și concept. Prima dintre aceste clase – judecățile ființei prezente – constă din trei subdiviziuni: judecăți afirmative, negative și infinite – în care diverse variante ale schemei „individul este universal, este un particular și nu este un alt particular” își găsesc. expresie.

A doua clasă este judecățile de reflecție. Fiecare dintre ele este „o judecată de cantitate, așa cum am definit judecata existenței ca o judecată calitativă” [32, vol. VI, p. 82]. El caută legături și relații mai profunde ascunse sub învelișul unor distincții doar cantitative, deși el însuși subîmparte judecățile reflecției în individuale, particulare și generale. Astfel, a doua clasă se apropie de schema primei. „În ceea ce privește sensul obiectiv al acestei judecăți (reflecție. - I. Ya.), atunci în ea individul intră în existență prin universalitatea sa” [32, vol. VI, p. 83], deși, spre deosebire de judecata existenței, nu prin inerența (Inhãrenz) predicatului la subiect, ci prin subsumarea (Subsumarea) subiectului sub domeniul predicatului. Este bine cunoscut acum că interpretările volumetrice și intensionale ale silogismelor sunt echivalente reciproc.

În desemnarea celei de-a treia clase – judecățile de necesitate – Hegel a folosit o binecunoscută clasificare după relație, evidențiind judecățile categorice, „ipotetice” (condiționale) și disjunctive, dintre care acestea din urmă se disting prin cel mai mare grad de concretizare a necesității. . „Ca într-un categoric

Biblioteca „Runivers”

într-o judecată substanțialitatea a apărut sub forma sa conceptuală, la fel ca într-o judecată ipotetică, legătura cauzalității apare sub această formă” [32, τ. VI, p. 93].

În cele din urmă, ultima, a patra clasă o reprezintă judecățile conceptului, pentru care Hegel a folosit o clasificare în funcție de modalitate ca parte a judecăților asertorice, problematice și apodictice. Dacă în toate judecățile generale de reflecție s-a afirmat pur și simplu o oarecare legătură între subiect și predicat [32, τ. VI, p. 86], iar în general judecățile categorice de necesitate a fost fundamentată prin referire la specificul genului, apoi în judecățile apodictice generale ale conceptului se afirmă prin indicarea tuturor circumstanțelor necesare ale acestei conexiuni.

Rătăcirile conceptului în sensul propriu al cuvântului s-au încheiat. Prin „umplerea” legăturii cu necesitate se face o trecere de la judecăți la concluzii, unde „conceptul este restaurat” (32, p. VI, p. 105). Tranzițiile și multe distincții în toate aceste rătăciri sunt foarte neconvingător, artificial. „Hegel are „momente” conceptele nu au sensul de „momente” de tranziție” [5, vol. 29, p. în Hegel, ca exemplu de judecată afirmativă a ființei prezente, ar putea foarte bine să acționeze în aceeași funcție pentru judecățile individuale de reflecție (unde Hegel dă un exemplu diferit: „această persoană este fericită”). La urma urmei, nici primul, nici cel de-al doilea exemplu în forma lor verbală nu exprimă ceea ce sub reflecție, S este P „în unele esențiale.

cale” [32, τ.VI, p. există o plantă. „... O astfel de proprietate exterioară precum culoarea unei flori este recunoscută ca un predicat echivalent cu natura vegetativă a unei flori... o astfel de diferență este trecută cu vederea, care ar trebui să fie evidentă chiar și pentru cea mai obișnuită înțelegere” [32, τ. VI, p. 91]. Dar, cineva se întreabă, de ce ar trebui afirmația că un anumit trandafir este roșu să însemne echivalarea semnificației predicatului de culoare cu „natura vegetativă a florii”? Pe de altă parte, se crede că pentru un trandafir cel mai natural „trandafir

Biblioteca „Runivers”

vyy”, adică doar roșu deschis, culoare, astfel încât să nu fie atât de „extern” pentru un trandafir. Și de ce este „mai rea” judecata „(acest) trandafir este roșu” decât judecata „această casă este rea”, oferită de Hegel ca exemplu pentru judecata asertorică a conceptului și de ce nu poate fi folosită în locul celei de-a doua exemplu? La urma urmei, o indicație a împrejurărilor în care casa este rea, sau, dimpotrivă, bună, rămâne în afara sferei de aplicare a propoziției, ca în cazul unui trandafir roșu, mai ales că în acest caz se poate sublinia că trandafirii mai vin. în culori diferite.

Exemplele sunt, de asemenea, selectate artificial pentru (1) judecăți universale de reflecție, (2) judecăți generale categorice de necesitate și (3) judecăți asertorice generale ale conceptului. De ce sunt judecățile (1) „toți oamenii sunt muritori”, (2) „omul în felul acesta este muritor”, (3) „toți oamenii sunt muritori”, unde „o anumită asigurare subiectivă servește ca garanție a fidelității sale” [32]. , vol. VI, p. 101] trebuie cu siguranță clasificate în rubrici calitativ diferite, dacă diferențele caracteristice acestora rămân în afara sferei exemplelor în sine (în al doilea caz, mortalitatea tuturor reprezentanților rasei umane este de asemenea doar constatată și nu a fost încă dovedită).)? În esență, ceea ce avem în fața noastră nu este o clasificare logică a tipurilor de judecăți, ci o clasificare epistemologică a nivelurilor de cunoaștere (cum era cazul în doctrina tipurilor de adevăr). Ținând cont de acest lucru, Engels a comparat judecățile conform cărora frecarea este o sursă de căldură, orice mișcare mecanică trece în căldură prin frecare și diferite forme de mișcare trec unele în altele, tocmai după criteriul nivelului de generalizare a cunoștințelor [vezi . 1, vol. 20, p. 539]. Făcând acest lucru, el a renunțat la distincția exagerată dintre judecățile de reflecție și necesitate.

Doctrina conceptului subiectiv se încheie cu o secțiune despre inferențe. În urma ontologizării sale a logicii, Hegel afirmă că „totul

lucrurile sunt o concluzie, un fel de universal, închise prin singularitate cu singularitatea; dar, desigur, nu sunt un întreg format din trei propoziții” [32, vol. VI, 112]. Dar chiar și aici există un fir rațional: la urma urmei, figurile logice obișnuite sunt „cele mai obișnuite relații ale lucrurilor” [5, v. 29, p. 159]. Această afirmație, deja citată mai sus, are legătură în interior cu alta

Remarca lui Lenin: „Engels avea dreptate că sistemul lui Gc^gel este un materialism inversat” [5, vol. 29, p. 215]. Când, de exemplu, marele dialectician german scria că „realizarea unui concept este un obiect” [32, vol. I, p. 301], chiar și această teză idealistă se pretează la interpretare materialistă dacă este înțeleasă în sensul punerii în practică, practică, tehnicii planurilor și ideilor unei persoane pe baza cunoștințelor sale.

Hegel critică aspru și nu foarte corect „concluziile formale”, negându-le adevărul. Ceva poate fi atribuit aici în detrimentul entuziasmului polemic. Nu există altă modalitate de a explica inconsecvența aparentă a celor două afirmații ale sale: (1) „..o inferență formală este rezonabilă într-un mod atât de nerezonabil încât este complet nepotrivită pentru orice conținut rezonabil”; (2) „... cu toate acestea, diversele forme de raționament nu își pierd niciodată semnificația în cunoștințele noastre” [32, vol. I, p. 287 și 291]. Hegel nu este foarte pasionat de silogism” notează destul de corect slăbiciunile inducției și subliniază” că „inducția se bazează pe analogie” [32, vol. I, p. 296], dar în propria sa clasificare a inferențelor el nu face nicio încercare de a construi inferențe care nu ar fi cunoscute în practica logică formală propriu-zisă datorită naturii dialectice semnificative a formelor lor. Gândirea realistă nu l-a trădat și nu a intrat aici pe calea construirii unor concluzii „anti-formale” dubioase. Să remarcăm că în cazul inferențelor, Hegel nu a fost capabil să acționeze literal în același mod ca și în cazul judecății, unde a aplicat clasificările care existau la vremea lui, care ar acoperi complet materialul logic într-un cruce, adică evaluarea acelorași forme, dar din puncte de vedere diferite. Dispare în cazul inferențelor și al dorinței lui Hegel de a reflecta istoria gândirii într-o ordine logică a titlurilor.

Filosoful distinge trei tipuri de inferențe, a căror construcție este determinată de schema silogismului: „Diferitele feluri de inferențe reprezintă etape de umplere sau concretizare a termenului mediu” [32, vol. VI, p. 154]. Primul tip este inferența existenței în alcătuirea a trei subdiviziuni (figuri), care diferă unele de altele prin natura diferită a termenului mijlociu din silogism. Dacă desemnăm universalul drept „B”, specialul - „O” și individualul - „E”, atunci există

trei combinații de bază: (1) E-O-B sau B-O-E (2) O-E-B sau B-E-O; (3) E-B-O sau O-B-E.

Al doilea tip este numit de Hegel: „inferențe de reflecție”. Ele sunt adunate într-o triadă, poate cea mai puțin convingătoare în structura sa dintre toate triadele hegeliene: ea constă în inferențe de universalitate (după cum standardul lor este dat de Hegel aici silogismul Barbara), inducție și analogie. Cel de-al treilea tip este

format din inferențe de necesitate, unde „termenul mijlociu nu este un alt conținut imediat, ci o reflectare în sine a determinității termenilor extremi” [32, τ. VI, p. 145]. Prin analogie cu clasificarea judecății conceptului, inferențele de necesitate includ inferențe categorice, ipotetice și disjunctive. „... Ceea ce este adevărul unei inferențe ipotetice, unitatea mediatorului și a mediatului, este pus într-o inferență disjunctivă, care, prin urmare, în același timp, nu mai este o inferență” [32, τ. VI, p. 153].

Această schemă de clasificare nu merită o analiză detaliată. Ea intersectează parțial diferitele baze de clasificare și numai primele subdiviziuni ale celui de-al doilea și al treilea tip ne readuc din nou la primul tip, compus din diferite figuri ale silogismului categoric. În istoria ulterioară a logicii formale, clasificarea hegeliană a inferențelor nu a jucat un rol fructuos. Nu a stimulat progresul și logica dialectică, deși tocmai în acest scop a fost concepută.

Oricum ar fi, Hegel refuză, în general, să contrasteze puternic inferențe dialectice cu inferențe „raționale”. El delimitează vag și cumva întâmplător inferențe „raționale” de inferențe „rezonabile”: „La început (?) inferența, ca și judecata, este imediată... este, prin urmare, inferența minții. Dacă nu mergem mai departe de acest tip, atunci raționalitatea în el (deși este prezentă aici și postulată), desigur, este încă puțin vizibilă” [32, τ. VI, p. 107]. Creșterea „rezonabilității” în tipurile ulterioare de raționament nu este atât de mult dovedită de Hegel, cât pur și simplu postulată.

În ceea ce privește posibila distincție între clasificările dialectice și formal-logice, dimpotrivă, acestea aproape coincid cu Hegel. Dar el

Biblioteca „Runivers”

nu sa oprit doar la a le scurge; la urma urmei, el a subliniat momentele dialecticii în diviziunile formal-logice înseși, conexiunile dialectice dintre figurile silogismului și funcția dialectică a termenului mijlociu, care nu servește ca un fel de punte între termenii extremi, ci ca expresie a unității universalului cu individul etc. Aplicarea lui Hegel Categoriile epistemologice „universal”, „special” și „singular” erau destul de potrivite pentru analiza inferențelor, iar Marx, Engels și Lenin au atras atenția la aceasta de mai multe ori. Formula O-B-E a fost folosită, de exemplu, de Marx în analiza sa asupra circulației mărfurilor-bani în lucrarea sa Despre critica economiei politice. Lenin a scris: „Deja cea mai simplă generalizare, prima și cea mai simplă formare de concepte (judecăți, concluzii etc.) înseamnă cunoașterea unei persoane a unei conexiuni obiective din ce în ce mai profunde a lumii. Aici trebuie să căutăm adevăratul sens, sensul și rolul logicii hegeliene” [5, vol. 29, p. 161].

A doua secțiune a doctrinei conceptului descrie procesul de creștere a obiectivității definițiilor gândirii. Laitmotivul acestei secțiuni este că conceptul însuși „a dobândit o realitate care este obiectivitatea” {32, vol. VI, p. 154]. Dar această realitate este încă pur spirituală — acestea sunt categoriile de ființă, definite și îmbogățite de concept. Hegel, parcă, „repetează” viitoarea tranziție a logicii în natură, iar această „repetiție” degenerează în construirea unor concepte care au un

conținut străin logicii. Hegel apare în fața noastră aici ca un idealist, gata să reactiveze dovada ontologică a lui Anselm de Canterbury. Dar și aici există momente raționale: până la urmă, conceptele care sunt obiective în conținut reflectă conexiunile lumii reale, „există un conținut foarte profund, pur materialist” [5, vol. 29, p. 172].

Obiectivizarea unui concept trece prin trei etape în Hegel - mecanism, chimism și teleologism. Sunt multe prostii în descrierea lor. Dar a existat critica progresivă a lui Hegel asupra mecanismului și teleologiei vulgare a lui X. Wolf, care a identificat expedientul cu ceea ce este util pentru subiectul observator. Teleologia lui Hegel însuși, conform planului său, este internă, strâns legată de caracteristicile vieții organice și menită să înlăture opusul teleologiei externe și, în același timp,

cauzalitate mecanică străină. Abordarea lui Hegel asupra materialismului istoric este remarcată de Lenin în legătură cu dialectica mijloacelor și scopurilor, pe care filosoful a dezvoltat-o în capitolul al treilea despre obiectivitate. Lenin a scris și a subliniat cuvintele lui Hegel: „În instrumentele sale, omul are putere asupra naturii exterioare, în timp ce pentru propriile sale scopuri îi este mai degrabă subordonat” [5, vol. 29, p. 172; cf. 32, vol. VI, p. 205]. Aceste relații dialectice Hegel se referă la numărul de „smecherii ale minții”.

Din teleologie conceptul se ridică Ideea.   la Ideea, cu o secţiune pe care

Iar doctrina conceptului se zguduie. Cititorul ar trebui să poată vedea acum adevărul ca scop interior al conceptului și ca gândire a ideii despre sine pe baza unității subiectivului și a obiectivului care se presupune că a fost acum atins. Dar adevărul nu poate fi văzut. Tot ceea ce Hegel ar putea prezenta aici este doar o serie de definiții ale adevărului și, în general, ale „ideilor”. Potrivit conținutului, „ideea este unitatea conceptului și obiectivitatea, cu alte cuvinte, adevărul” [32, vol. VI, p. 216], identitatea subiectului și obiectului, care este departe de a fi realizată imediat și, prin urmare, „identitatea ideii cu ea însăși este una cu procesul” (32, vol. VI, p. 219). În fond, adevărul. este „mișcarea adevărului în sine” [32 , vol. IV, p. 25]. Din punct de vedere materialist, aceasta poate fi interpretată ca un indiciu că calea către adevăr se află prin reflectarea obiectului în concept, și apoi, deci a vorbi, prin convergența conceptului cu obiectul bazat pe practica oamenilor.

Hegel a fost, deși pervers, idealist, cel care a pus problema unității teoriei (cunoașterii) și practicii (acțiunii) în subsecțiunea intitulată „Ideea de bine”. Sub denumirea de bunătate (comparați cu „practica” morală a lui Kant), Hegel vorbește despre activitatea spirituală și practică a omului. Și când scrie că ideea de bine este „mai înaltă decât ideea cunoașterii pe care am luat-o în considerare, pentru că are demnitatea nu numai universală, ci și necondiționată

valabilă” [32, vol. VI, p. . 290], Lenin dă o interpretare materialistă: „Practica este mai înaltă decât cunoașterea (teoretică), deoarece are nu numai demnitatea universalității, ci și a realității imediate” (5, vol. 29, p. 195). Și este valoros că „de ideea ca adevăr, Hegel se apropie prin activitatea practică, cu scop, a omului” (5, vol. 29, p. 173).

Biblioteca „Runivers”

Multă discuție a fost provocată de o altă remarcă a lui Lenin: „Mintea umană nu numai că reflectă lumea obiectivă, ci și o creează” ¡5, vol. 29, p. 194]. Ce înseamnă? Potrivit lui Hegel, conștiința (nu umană, ci universală) creează literalmente obiectivitatea și lumea obiectivă, iar procesul acestei creații este o practică spirituală ca autoafirmare activă a Ideei. Hegel aduce interacțiunea strânsă dintre „voință” (practică) și „cunoaștere” (teorie) la teza că cunoașterea însăși „acționează într-o imagine dublă, în imaginea unei idei teoretice și în imaginea unei idei practice” [32]. , τ. eu, p. 326]. Aceasta înseamnă că Hegel include practica în teoria cunoașterii, dar în așa fel încât se dizolvă în aceasta din urmă. Dar asta înseamnă și că cunoașterea în sine este suficientă... pentru crearea lumii.

Cazul lui Lenin este diferit. În aforismul său, el înseamnă dialectica transformării realității obiective prin activitatea materială practică a omenirii, bazată pe o cunoaștere profundă a legilor realității și a tendințelor reale ale dezvoltării sale ulterioare. Hegel a ghicit această legătură între cunoaștere și realitate într-o formă vagă, dar a distorsionat-o în mod idealist. Înțelegerea lui Lenin conferă cuvântului „creează” un sens diametral opus poziției hegeliene. Hegel se înșeală crezând că ideea practică „lipsește tocmai prin aceea că momentul realității în concept a ajuns în sine la determinarea ființei exterioare. „[32, τ. VI, p. 292], și că îmbinarea ideii practice cu cunoașterea dă naștere notoriei idei absolute [cf. 32, τ VI, p. 295]. Dar Hegel a avut dreptate când a declarat că „este necesară o combinație de cunoștințe și practică” [5, vol. 29, p. 198]

Calea „ideii” către „ideea absolută” se află la Hegel prin „viață” și „cunoaștere” cu includerea „binelui” în aceasta din urmă, adică ideea de practică spirituală. Cunoașterea rezolvă contradicția dintre viață și moarte, căci prin cunoaștere rasa umană ajunge la nemurire. Caracterizând „cogniția” ca categorie, Hegel a supus unei critici părtinitoare metoda analitică unilaterală a lui Hobbes și Locke, și apoi metoda sintetică la fel de unilaterală [vezi. 32, or. VI, p. 260].

El insistă asupra unității analizei și sintezei [cf. 32, or. VI, p. 304, 313] sub forma unei deducții idealiste, al cărei început este precedat de un „sentiment vag, nedefinit

Biblioteca „Runivers”

un anumit, dar mai profund instinct, o anumită presimţire a esenţialului” [32, vol. VI, p. VI, p. 271]. Această deducție este

dialectică, se dezvoltă prin contradicții. În științele mărimilor și în alte discipline particulare, Hegel permite deducția formal-logică, aici „procesul formal de inferență este foarte potrivit” [32, vol. VI, p. 283].

Deducția dialectico-idealistă asigură, după Hegel, realizarea notoriei sale idei absolute - „singurul subiect și conținut al filosofiei” {32, vol. VI, p. 296]. Însă, în capitolul special dedicat acesteia, Hegel, așa cum era de așteptat, nu a fost în măsură să ofere nimic concret cu privire la conținutul său, cu excepția unei indicații a drumului care a condus la el. De fapt, acest capitol „are ca subiect principal metoda dialectică” [5, v. 29, p. 215]. Aici filosoful revine la caracterizarea metodei sale, mizând pe cunoașterea deja realizată a teoriei logice în care această metodă și-a găsit exprimarea îmbogățită. Dar, contrar așteptărilor, Hegel atinge aici doar o latură a metodei, și anume relația ei cu teoria. „Metoda este însăși această cunoaștere” [32, vol. VI, p. 299] în mișcare. Este o „formă obiectivă, imanentă” [32, vol. VI, p. 302] auto-mișcarea realității, „sufletul și conceptul de conținut” [32, vol. I, p. 344], parcă ieșind din el și reabsorbite de el.Aceste prevederi au atras atenția clasicilor marxismului.

Din aceste propoziții rezultă din nou că legile cunoscute ale ființei se dovedesc a fi legile cunoașterii. E adevărat? „În tendința generală – da, de ce Marx în „Introducerea” metodologică (1857) a reprodus de fapt din nou această poziție. Dar într-o încarnare specifică hegeliană – nu. La urma urmei, realizarea absolută a acestui principiu contrazice istoria cunoașterii și teoria reflecției, deși corespunde identității de a fi și a gândi în idealism (materialiștii vulgari pot fi și ei de acord cu aceasta). Legile cunoașterii sunt unice și nu coincid în toate cu legile dezvoltării obiectului cunoașterii.

Astfel, logica lui Hegel se încheie cu o nouă caracteristică a metodei. Aici cercul mișcării logice este închis

Biblioteca „Runivers”

Se dovedește și este posibil să cercetăm întreaga logică a lui Hegel în disecția sa structurală și unitatea sistemică. Natura sistemică a metodei sale constă atât în introducerea în țesutul său a premiselor ontologice ale părților ulterioare ale filozofiei lui Hegel, cât și în construirea sistematică a metodei ca grilă de categorii, cât și în „pregătirea” pentru transformarea metodei în natură sistemică.

Ideea absolută (adevărul) ca ceva înghețat în completitudine și automulțumire ar însemna moartea dezvoltării, a dialecticii și a vieții. F. Schiller avea dreptate când scria în Cassandra:

Este imposibil să trăiești fără greșeli, Cunoașterea înseamnă moarte,

dacă prin „greșeli” înțelegem starea de insatisfacție cognitivă, iar prin „cunoaștere” – cunoaștere absolută, completă. Și dacă da, unde se poate dezvolta mai departe conceptul de adevăr absolut? Dar la urma urmei, nu avem încă în față întregul adevăr, ci doar o abstracție a adevărului, și va trebui concretizată prin obiectivare.

Filosoful are dreptate când afirmă că abstracțiile care rămân în afara concretitășii vieții sunt fragile și lipsite de scop. Matricea de categorii creată de el în logică are nevoie de interpretări ale subiectului. Dar Hegel a mistificat actul de a conecta abstracțiile categorice cu viața prin obiectivitatea naturii care a precedat-o, înfățișând această legătură ca o alienare a gândirii. Ideea absolută „se lasă liber, absolut încrezătoare în sine și odihnindu-se în sine” [32, vol. VI, p. 319], se cufundă în propria sa alteritate. În natură, ideea există „sub formă de înstrăinare” [32, vol. I, p. 36].

În fața noastră se află principala alienare a sistemului hegelian, generată de idealismul său, dar indicând în același timp că idealistul nu putea rămâne în eterul gândirii pure. În mod logic, nu se justifică prin nimic, ceea ce a dat naștere la numeroase reproșuri din partea criticilor. Feuerbach, de exemplu, a scris că învățătura lui Hegel este „o expresie rațională a învățăturii teologice că natura a fost creată de Dumnezeu” (83, vol. I, p. 128). Conceptul de alienare epistemologică a fost dezvoltat de Hegel în Fenomenologia Spirit.produsul alienării ontologice.

O

14

Schema 12 Structura togiei lui Hegel (realizată folosind aparatul teoriei grafurilor după A. Synovetsky)

1 - Doctrina ființei 2 - Calitatea 3 - Ființa a - ființa pură b - neantul c - devenirea 4 - Ființa definită o–A fi pentru sine 6 - Cantitatea 7 - Cantitatea pură 8 - Cantitatea determinată 9 - Gradul 10-13 - Me pa 14 - Doctrina esenței 15 - Determinări reflexive pure (sau esența în sine) 16 - Identitatea 17 - Diferența a - diferența propriu-zisă - contrariile c - contradicția 18 - Fundamentul 19 - Aspectul 20 - Existența 21 - Manifestarea (apariția ca lucruri de adevăr) 22 - Atitudine 23 - Realitate 24 - Substanțialitate 25 - Cauzalitate 26 - Asistență reciprocă 27 - Doctrina conceptului 28 - Conceptul subiectiv 29 - Conceptul ca atare 30 - Judecata 31 - Inferență 32 - Obiectivitatea 33 - Mecanism 34 - Chimie 35 Teleologie 36–Ideea 37–Viața 38–Cogniție 39–Ideea absolută ca concept 40–Alienarea naturii logice

notă Din motive tehnice, din 27 de cercuri mici sunt indicate doar două (linie punctată)

Capitolul V

GEORGE WILHELM FRIEDRICH HEGEL

(final)

§ 5. Filosofia naturii. Doctrina spiritului subiectiv și obiectiv

Despre tărâmul naturii, după Hegel, derivă din starea logico-categorial dezvoltată a absolutului și se dovedește a fi un „punct de tranziție" {32, vol III, p. 365], o instanță intermediară între Logică și Spirit. Naturphilosophy este a doua dintre cele trei părți ale sistemului lui Hegel. Ea afirmă natura secundară a naturii în raport cu gândirea * ^ categorică, iar aceasta confundă filosofia lui Hegel ca panteism materialist. Natura este „o realitate care nu corespunde conceptului său" [32, vol. III, p.

în materie lumea „s-a îndepărtat (ist abgefallen)" de Gândire ca alteritatea ei atemporală existentă în timp. În acest sens, „lumea a fost creată, este creată acum și a fost creată pentru totdeauna" [32, vol. 11, p. 22]. Cât de obiectiv este ca stare de realitate alienată? Coincide cu senzațiile umane sau există undeva „în fața lor"? Hegel nu are claritate cu privire la aceste probleme, la fel cum Descartes nu a avut-o cu substanța sa neextinsă și independentă a spiritului, care cumva „supraviețuiește" extensiilor și totuși depinde din punct de vedere al cunoașterii senzoriale de lumea corporală, adică de lumea extinsă (aceeași ambiguitatea a rămas la Leibniz cu fenomenele sale „întemeiate", care sunt fie senzații, fie corpuri exterioare).

. .Natura, după Hegel, este obiectivă,

filosofia naturii, în măsura în care subiectul este alienat în ea, și cognoscibil, în măsura în care spiritul învinge alienarea. Deși D. Lukács găsește „două" ontologii în Hegel, trebuie recunoscut că Hegel a căutat să creeze o ontologie unică pentru natură și societate. Deja într-o lucrare timpurie (1801) despre sistemele lui Fichte și Schelling, el a făcut următoarea paralelă între iluminismul francez și idealismul german: prima a insistat pe derivarea legilor societății din legile naturii, a doua derivă societatea. însuși din natură, crezând că legile sociale și naturale în cele mai profunde entități ale lor se potrivesc în general.

Natura este sfera finitului, deoarece spiritul din ea este limitat de creațiile sale materiale, natura însăși este limitată de spiritul infinit și în ea operează o dialectică limitată, grosieră, toată legată de raționalitate. La urma urmei, „materialul... se opune unității conceptului" (32, vol. II, p. 549). Dualitatea raționalității este inerentă naturii și științei naturii și una dintre sarcinile spiritului, când iese din natură în spațiu operațional, va însemna „a reprima finitul greșit" [32, vol. III, p. 31] În consecință, relația categoriilor cognoscibile ale naturii cu dialectica este de asemenea duală.

Acest lucru este evident din distincția lui Hegel între știința naturii și filosofia naturii, între interpretarea rațională a categoriilor din

științele particulare și categoriile raționale ale filozofiei naturale și cu atât mai mult a logicii. În filosofia naturală, al cărui obiect nu este

atât cât natura însăși, cât și cunoștințele despre ea, categoriile raționale se ridică la nivelul metodei dialectice și sunt țesute în pânza ei. Dacă natura este înstrăinată, atunci „filozofia naturii face parte din această cale de întoarcere, căci tocmai aceasta înlătură înstrăinarea dintre natură și spirit” [32, vol. II, p. 20].

Dar pe plan ontologic, dualitatea rațiunii din a doua parte a sistemului lui Hegel este ștearsă: la urma urmei, printr-o astfel de examinare, este dificil să separă filosofia naturii de natura însăși. Această dualitate este ștearsă și atunci când Hegel nu acordă atenție diferenței dintre planul ontologic și epistemologic, mai ales că nu este atât de ușor pentru Hegel să se „întoarcă” în tărâmul naturii pentru o gândire cunoaștere în general. El a întâmpinat dificultăți și în ceea ce privește epistemologic propriu-zis. Hegel nu reușește să tragă o linie clară între cunoașterea privată și cea filozofică și să renunțe complet la aceasta din urmă de la interpretarea natural-științifică a fenomenelor naturale. De-a lungul întregii filozofii a naturii, el trebuie să ducă o „luptă” constantă cu fapte care îi sunt incomode, dar ferm stabilite în științe, când le sacrifică, când le schimbă. El preferă mai mult propozițiile abstracte decât cele pline cu sens fizic concret și, prin urmare, de exemplu, legile pur cinematice ale lui Kepler i se par mai profunde decât legile dinamice ale lui Newton. Dar uneori o viziune mai generală asupra lucrurilor dă o recoltă de descoperiri dialectice. În orice caz, nu ar trebui să fie surprinzător faptul că Hegel nu are un punct de vedere unificat asupra valorii cognitive a „finitului”: el cheamă apoi filozofii să neglijeze finitul [vezi. 32, vol. I, p. 151], apoi îi avertizează serios pe cei „prea bolnavi de finit” [32, vol. I, p. 159]. Chiar și Vl. Solovyov a fost uimit că Hegel nu se aștepta la nimic pentru filozofie de la viitoarele descoperiri științifice, deși dorea dezvoltarea filozofică a oamenilor de știință.

Hegel neagă complet existența libertății în natură, ea există doar în lumea spirituală. Prin urmare, Hegel nu ar fi de acord cu cuvintele lui F. I. Tyutchev citate de noi în capitolul despre Schelling.

Pentru Hegel, natura este o astfel de turnare a spiritului, în care există o legătură universală și viață, dar spiritul însuși este înlănțuit, există latent și chiar i se opune, iar sufletele apar doar atunci când principiul spiritual reușește să se elibereze în cele din urmă de jugul ma inertului

teria. Libertatea în natură nu poate fi decât în potență [cf. 32, or. II, p. 24 și 26].

Necesitatea și întâmplarea există, după Hegel, atât în natură, cât și în spirit, dar nu sunt la fel. Necesitatea spiritului, ca și în Spinoza, coincide cu libertatea sa substanțială, iar necesitatea naturii echivalează cu constrângerea. Hegel afirmă că „trebuie să renunțăm la contingență atunci când intrăm în domeniul filozofiei” [32, τ. IX, p. 40], pentru spirit, „cu siguranță, nu este supus accidentelor, pe care le folosește în scopuri proprii” [32, τ. VIII, p. 52], dar cu toate acestea există accidente în istoria reală a omenirii, și nu numai pentru că spiritul se mișcă în ea. folosind cochilii materiale, dar și pentru că spiritul iubește variațiile. Aleatoria în natură este „o neregularitate indefinibilă” [32, τ. II, p. 31] de tipul infinit „rău”, este lipsit de înțelepciune și gol și legat de necesitatea firească, pentru că natura nu poate exista în afară de accidental! Prin accidente naturale, spiritul „se zbuciuma” în mod frivol [32, τ. II, p. 21]. Toate acestea nu sunt destul de clare, mai ales că sunt legate de dificultățile de a răspunde la o întrebare mai generală: recunoaște Hegel dialectica naturii? Ele sunt cauzate de ambiguitatea corelării conceptelor de dezvoltare și lumea materială în cadrul idealismului lui Hegel.

Întrucât natura este un „spirit înstrăinat de sine” [32, τ. IG, p. 21], nu există tranziții interne și dezvoltare directă în ea, o „circulație” observată extern [32, τ. IX, p. 36] și „jocul variat al formelor sale provoacă plictiseală” [32, τ. VIII, p. 51]. În acest sens, Hegel afirmă „neputința naturii” creatoare [32, II, p. 32; cf. bacsis. 56]. Toți pașii ei, inegale între ei, din punctul de vedere al maturității spiritului ascuns în ele, sunt generați de o cauză spirituală comună pentru ei. Aceasta este incertitudinea atitudinii lui Hegel față de problema generării spontane a ființelor vii, întrucât recunoașterea lui ar corespunde tezei spiritualității naturii, dar ar contrazice negarea capacității ei de a se dezvolta: pe Pământ, viața „deși arde. sus ... peste tot, dar numai într-o formă slabă” [32 , t. II, p. 368]. De aici negarea filogenezei și epigenezei în evoluția organică: „Omul nu s-a dezvoltat dintr-un animal, așa cum un animal nu s-a dezvoltat dintr-o plantă; fiecare fiinţă este deodată şi

Biblioteca „Runivers”

în întregime ceea ce este” [32, vol. II, p. 356], Hegel se referă la Goethe pentru a descrie latura faptică a problemei, dar concluziile lor sunt complet diferite. Ca și Leibniz, Hegel nu recunoaște decât apariția dezvoltării formelor organice și opune teleologiei abstracte a spiritului teleologiei vulgare. „... Nu există un proces natural, fizic, de generare, ci doar generare în sânul ideii interioare” [32, vol. II, p. 28]. Prin urmare, existența în timp nu este esențială pentru natură. „... Istoria este în general o manifestare a spiritului în timp, la fel cum ideea ca natura se manifestă în spațiu” f32, vol. VIII, p. 69].

Dar, spre deosebire de Leibniz, Hegel pleacă de la un monism mai consistent, datorită căruia diferitele etape ale naturii printr-un singur spirit mondial sunt mai strâns legate între ele decât fenomenele diferitelor monade. Acolo unde pentru oamenii de știință din diverse

științe private există doar iluzia proximității (ca și pentru privitorul unui număr de sculpturi realizate de-a lungul multor ani de același sculptor), pentru filosof, unitatea internă a spiritului în curs de dezvoltare este evidentă (ca și pentru un istoric de artă, critic și autorul acestor sculpturi) . Dar relația diversității naturale cu spiritul are o altă latură: studiul lor în științele „empirice” a fost o pregătire importantă pentru reflecția filozofică, care a distrus dogmatismul teologic al Evului Mediu. Totuși, după apariția științei filozofice, pentru care „aceste etape preliminare nu mai pot juca rolul de bază” [32, vol. II, p. 10; cf. Cu. 16], „filozofia nu trebuie să-și facă griji, chiar dacă nu toate fenomenele și-au primit explicația” [32, vol. II, p. 108], iar științele private sunt lăsate să se mulțumească cu rolul de furnizor de exemple pentru un „concept de sine stătător”. Celebra „știință a științelor”, la care a visat Fichte, își dictează voința științei naturale. Spre deosebire de Schelling, la care activitatea liberă în natură neînstrăinată era asemănătoare cu un joc artistic, în Hegel există o necesitate obiectivă și, prin urmare, studiul său filosofic ar trebui să se distingă în special printr-o abordare profund științifică. Cel puțin, să adăugăm, prin design.

Doctrina filozofică a naturii este împărțită de Hegel în trei secțiuni: mecanică, fizică și „fizică organică”, adică biologia sau doctrina individualității vii. Peste tot vorbim, desigur, despre științele filozofice din

spre deosebire de ştiinţele private, care apar sub aceleaşi denumiri. Strict vorbind, toate cele trei părți ale filosofiei naturale sunt preocupate de „individualitățile” materiei, deoarece „ideea în natură există doar ca individ” [32, vol. II, p. 548]. Fizica se termină cu chimia, iar geologia intră ca verigă inițială în „fizica organică”, deoarece Hegel considera regnul mineral o condiție pentru transformarea „indivizilor” în „subiectivități” propriu-zise organice.

Toate aceste diviziuni sunt supuse principiilor ascensiunii de la abstract la concret, trecerii de la universal prin particular la individ și, spre deosebire de logica, unde Hegel a aderat la ordinea inversă, trecerea de la cantitate la calitate. . În aceste articulații, există un indiciu de clasificare a proceselor naturale în funcție de formele de mișcare ale materiei, care apar aici ca „gravitație”, „lumină”, „viață” anulându-se reciproc. „...Fiecare treaptă succesivă conține treptele inferioare...” [32, vol. II, p. 37], dar acestea din urmă nu oferă un indiciu pentru înțelegerea specificității primei. Cu tot idealismul lui Hegel, el a pus problema importantă a ireductibilității calitative a științelor cu întrepătrunderea simultană a legilor lor. În zilele noastre, a fost adunat un complex imens de cunoștințe sub ambele aspecte: după cum sa dovedit, există multe legi comune diferitelor științe și fezabile pe modele mecanice (câmpul electromagnetic poate fi interpretat și ca un obiect mecanic special), dar la în același timp, o diferență profundă în proprietățile specifice ale micro-, macro- și megalumilor.

Să lămurim pe scurt punctele de vedere specifice ale lui Hegel asupra materiei și mișcării. Îi acordă mare atenție

meni, definind esh ca materializarea devenirii și abstractizarea mișcării, vieții și amorțelii. Ultimul dintre aceste momente transformă timpul în opusul său, într-o eternitate spirituală atemporală. Fecundă este dorința lui Hegel de a arăta legătura organică dintre timp și spațiu, de a dezvălui dialectica discretității și continuității lor [vezi. 32, vol. II, p. 43, 95]. El derivă materia din categoria spațiu, timp, mișcare

1 După cum puteți vedea, diviziunile filozofiei naturii sunt oarecum diferite de diviziunile doctrinei obiectivității conceptului din „Știința logicii” Dar aceste diferențe nu sunt în esență.

Biblioteca „Runivers”

ca unitatea lor dialectică: „...numai în mişcare sunt reale spaţiul şi timpul” 132, τ. II, p. 59], iar „precum nu există mișcare fără materie, tot așa nu există materie fără mișcare” [32, τ. II, p. 60]. Cu toate acestea, „materia este în interior contradictorie” [28, vol. 2, p. 81]. Totuși, dintre acele contradicții în statutul structural și dinamic al materiei, pe care Kant le-a subliniat în doctrina antinomiilor, Hegel a abordat cu adevărat dialectic doar pe cea discutată în a doua antinomie.

Mișcarea în sensul mecanicului, adică ca mișcare, primește o dublă apreciere de la Hegel: ca manifestare a finității și a infinitității „rea” a naturii, nu aduce altceva decât repetare monotonă (la urma urmei, „gravitația” rămâne esența materiei), dar ca manifestare a potențialităților interne natura este plină de contradicții de fond. Afirmația „... este ... și nu se găsește ..” apare din nou aici și chiar într-o versiune mai „ascuțită” decât înainte. : „Două puncte se îmbină într-un singur punct și, în același timp, atunci când se contopesc într-unul, nici ele nu se contopesc într-unul singur. Mișcarea constă tocmai în faptul că corpul se află într-un loc și în același timp și într-un alt loc, și este la fel de adevărat că în același timp nu se află într-un altul, ci numai într-un loc dat” [32, τ. II, p. 67].

În „Știința logicii” această formulă avea o formă pur categorică, iar în „Prelegerile de istoria filosofiei”, unde este vorba despre Zenon din Elea, este pusă în legătură cu conceptele de spațiu abstract. În „Filosofia naturii” aceeași formulă este analizată pe materialul mișcării fizice, dar Hegel nu a putut adăuga un element fundamental nou [vezi. 32, p. II, p. 179]. Adevărat, întrucât el, caracterizând natura în ansamblu, îi neagă mișcarea și dezvoltarea independentă, îndepărtarea lui de problema surselor fizice reale de mișcare pare, din punctul de vedere al logicii idealismului său, firească. Dar disonanța se rupe în argumentul despre gravitație ca cauză a mișcării [vezi. 32, or. II, p. 71].

Negarea de către Hegel a autodezvoltării naturii îl conduce la multe greșeli, arhaisme și evaluări superficiale. În filosofia sa naturală, alături de conjecturile dialectice, au coexistat clar ipoteze metafizice. Naturaliştii empirişti ai timpului său au avut multe

fanteziile și improvizațiile lor grăbite, dar Hegel nu a putut analiza critic tot acest material contradictoriu. Cu autoritatea filozofiei sale, el a sancționat adesea fapte și presupuneri dubioase, dacă doar i s-ar părea că sunt compatibile cu propria sa construcție și ar întări-o cu latura lor faptică. Dar în acest fel, după cum notează Marx, empirismul s-a răzbunat pe idealist pentru neglijarea lui: s-a trezit sub propria sa stăpânire. Idealismul l-a împiedicat pe marele dialectician să vadă interacțiunea dintre natură și societate, sau chiar să pună problema existenței acestora.

Multe absurdități și curiozități sunt de obicei citate în expunerile de filozofie naturală hegeliană. Ceva de remarcat și aici. Hegel condamnă interesul cercetătorilor atât pentru aspectele cantitative, cât și pentru cele calitative ale naturii, atât în clasificări, cât și în relațiile specifice cauză-efect. El oferă cititorilor informații aparent utile, precum că „aerul este foc în sine... focul este timpul materializat...” [32, vol. II, p. 147], iar „Pământul este adevărul sistemului solar” [32, vol. II, p. 29] și se lansează în argumente despre faptul că paraziții intestinali nu apar ca urmare a infecției, ci ca urmare a hiperfuncției organelor umane individuale [vezi. 32, vol. II, p. 532]. Cu toate acestea, asigură el, în general „nu are rost să ne certăm dacă bolile apar de la sine sau prin infecție” [32, vol. II, p. 534]. Hegel respinge toate teoriile fizice ale luminii, considerând că lumina este „forța pură existentă de umplere a spațiului” [32, vol. II, p. 117], neagă atomismul chimic al lui Dalton și existența a mai mult de patru elemente chimice, nu este de acord cu existența globulelor roșii {vezi. 32, vol. II, p. 302, 458]. Aceste exemple sunt ușor de multiplicat.

Dar există și astfel de considerații și remarci ale lui Hegel, care merită o evaluare pozitivă. În urma lui Schelling, el a criticat teoria falsă a flogistului, caloric, luminii și sunetului [vezi. 32, vol. II, p. 199], „fluide” electrice și magnetice [vezi. 32, vol. IX, p. 270]. El subliniază, de asemenea, legătura internă dintre electricitate și magnetism și, după Schelling și Goethe, importanța enormă și primordială a forțelor de respingere în natură [vezi. 32, vol. II, p. 63; cf. vol. I, p. 167]. Chiar și în atacurile sale asupra atomismului a existat o anumită raționalitate

bobul principal: până la urmă, corpurile chimice complexe nu sunt simple sume de corpuri elementare, dar părțile lor constitutive diferă de elementele care se eliberează din ele atunci când sunt complet descompuse. Engels observă că Hegel „în multe privințe este mult mai

înalt decât empiristii săi contemporani, care credeau că au explicat toate fenomenele care erau încă neexplicate prin înlocuirea lor cu un fel de forță - gravitația, forța de înot, forța de contact electrică etc., sau, acolo unde nu se potrivea în niciun fel, vreo substanță necunoscută: ușoară, termică, electrică etc. ” [1, v. 20, p. 12]. Nu numai în raport cu mișcarea, ci în general în raport cu întregul conținut al științelor, Hegel a remarcat corect tendința principală în dezvoltarea cunoașterii pe calea sintezelor de discontinuitate și continuitate.

De remarcat este atenția lui Hegel asupra naturii sistemice a fenomenelor biologice. El consideră metabolismul în organismele vii ca pe un tip special de interacțiuni sistemice care stabilesc obiective [vezi. 220, S. 242]. „Este gândirea sistemică dialectică care atinge punctul culminant în teoria lui Hegel asupra organismului biologic” [162, S. 200].

Procesul de creștere a organizării biologice și a individualizării este încununat cu apariția omului. Singularitățile aleatorii ale naturii sunt înlocuite cu individualități spirituale, apoi personalități. Hegel s-a despărțit de natură fără regret, în opinia sa, „nimic nu este nou sub soare și, în această privință, jocul divers al formelor ei provoacă plictiseală” [32, vol. VIII, p. 51]. Fără prea multe regrete, ne despărțim și de filosofia naturală a lui Hegel. Cele mai bune realizări ale sale au fost anticipate de tânărul Schelling, dar Hegel și-a înăbușit ideea despre „polarități” în natură. Impunând sigiliul alienării întregii naturi și negând dezvoltarea acesteia, Hegel „în acest caz s-a dovedit a fi semnificativ în spatele lui Kant” [I, vol. 20, p. 12]. Cu toate acestea, ideile filozofiei sale naturale nu au rămas fără influență, iar printre cei care au experimentat-o s-au numărat oameni de știință precum Naegeli, de Vries, Mendel, Bohr.

Spiritul subiectiv Spiritul revine în sfera natală. Dacă în logică el „gândea... numai în sine” [32, vol. III, p. 277], iar în natură - ca ființă alienată „pentru celălalt”, apoi în filosofia spiritului și câmpul corespunzător al ființei ea există deja „pentru sine”, devine eliberată sau „idee”.

alny" [vezi. 32, or. III, p. 36; cf. Cu. 130]. Cu toate acestea, aceleași trei caracteristici se înlocuiesc și în cadrul filozofiei spiritului, deoarece alienarea trebuie depășită și în sfera ei.

În filosofia spiritului se studiază conștiința individuală și socială a oamenilor. Există trei diviziuni: spirit subiectiv, obiectiv și absolut. În doctrina spiritului subiectiv, vorbim despre formarea psihicului uman, despre cunoașterea individuală și colectivă a acestuia. Naturalul încă gravitează aici asupra spiritualului, deși într-o formă sublimată. Procesele sociale sunt făcute subiectul doctrinei spiritului obiectiv, care consideră conștiința socială în sensul larg al cuvântului și instituțiile care îi corespund. Întreaga epopee este completată de spiritul absolut ca unitate a subiectivului și a obiectivului, realizată prin înțelegerea de către acesta, de către

spirit, a tuturor generațiilor vieții sociale și a tot ceea ce obiectiv în general ca manifestări proprii și printr-o întoarce-te pe această bază la sine. De fapt, „spiritul absolut” este conștiința de sine socială, numită acum ideologie (cu toate acestea, problemele ideologiei juridice și politice sunt deja afectate de spiritul obiectiv).

Dialectica se află acum în mediul său nativ și este „eliberată de puterea categoriilor raționale” [32, τ. III, p. 140], căci „precum substanța materiei este gravitația, tot așa, trebuie să spunem, substanța, esența, a spiritului este libertatea” [32, τ. VIII, p. 17]. Iar Hegel reușește în multe cazuri să folosească cu pricepere arma dialecticii în analiza fenomenelor vieții sociale. Ea arată inconsecvența profundă a progresului social al spiritului, care încă mai trebuie să se lupte cu propriile sale creații obiectivate foarte mult timp. Dar principalele contradicții ale vieții sociale - în modul de producție și în relația dintre baza socio-economică și fenomenele suprastructurii - s-au dovedit a fi în afara limitelor construcției hegeliene.

Doctrina spiritului subiectiv, la rândul său, este împărțită în trei etape: antropologie, fenomenologie și psihologie. Prima dintre ele este știința sufletului, care este încă în mare măsură dependentă de materie, iar în acțiunile sale o persoană rămâne aici o „ființă naturală” [32, τ. III, f. 67], subiectul tocmai și-a început dificilul drum al despărțirii

din obiect. Aici sunt luate în considerare doar diviziunile inferioare ale psihicului uman. Pare să strălucească prin corporalitate ca prin propriul „semn” [vezi. 32, vol. III, p. 194].

A doua etapă a odiseei spiritului este fenomenologia, deja cunoscută nouă în versiunea sa timpurie. Aceasta este știința dezvoltării conștiinței, adică sufletul, care acum a dobândit capacitatea de a se reflecta pe sine [vezi. 32, vol. III, p. 199]. Conștiința intră într-o luptă cu corporalitatea, subiectul acționează asupra obiectului și, prin diverse fenomene de cunoaștere, tinde spre adevăr. Dar este puțin interesant în această secțiune în comparație cu cartea anterioară despre acest subiect, ea este, parcă, „sterilizată” [vezi. 196, S. 293] și acum o secțiune foarte epuizată.

Etapa finală a spiritului subiectiv este psihologia, care îmbină învățăturile despre suflet și conștiință, despre subiectiv și obiectiv în dezvoltarea subiectivității în sine [32, vol. III, p. 229]. Aici se formează doctrina personalității, pe care Hegel o începe din nou cu problema contemplației și se termină cu problemele atracției și fericirii. Conform tendinței generale, această doctrină se apropie de subiectele departamentelor superioare ale psihologiei contemporane: accentul filozofului este pus pe gândire și voință, interese și dorința individului de a dobândi „singularitatea” individuală Icm. 32, vol. III, p. 283]. Dar materialul acestei subdiviziuni și a celor două subdiviziuni anterioare ale spiritului subiectiv nu interesează cititorul prezent decât în momente izolate, cu atât mai mult cu cât se

bazează pe date științifice foarte depășite și se acordă un spațiu disproporționat unor întrebări precum: „magnetism” și „nebunie”.

Oferind o descriere comparativă a raselor și popoarelor în antropologie, Hegel se opune rasismului și susține că „omul este rațional în sine; aceasta este posibilitatea de a avea drepturi egale pentru toți oamenii, de unde inutilitatea distincției, apărate cu încăpățânare, între rasele umane în privilegiate și lipsite de drepturi” [32, vol. III, p. 70]. În antropologie scrie despre germani cu o cantitate considerabilă de scepticism.

Paginile dedicate chestiunilor de senzație și percepție din Filosofia Spiritului completează ceea ce s-a spus despre aceasta în Fenomenologia Spiritului. Pentru Hegel, sensibilitatea este un gând imatur: „... forma de singularitate de sine pe care o are spiritul în simțire este cea mai de jos și cea mai rea formă...” [32, vol. III, p. 245; cf. Cu. 409]. El

neagă tabula rasa a lui Locke, deoarece copiii nu au primele senzații absolut nemediate. Dar Hegel greșește atunci când caută medierea în categorii care se presupune că sunt stabilite inițial în mintea copilului. În subsecțiunea despre fenomenologia spiritului, Hegel subliniază încă o dată că „conștiința este deja cunoaștere” [32, vol. III, p. 242], astfel încât teoria cunoașterii este un produs direct al istoriei conștiinței și cunoașterii. Cu toate acestea, Hegel nu a reușit nici măcar în cadrul sistemului identității lor complete.

După ce a trecut de stadiul fenomenologiei, spiritul a terminat una dintre micile spirale ale mișcării sale și acum revine din nou la vaga fermentație a sentimentelor, de data aceasta ca subiect al psihologiei. Multe merită atenție aici - despre activitatea subiectului cunoaștere, despre medierea cunoașterii și, prin urmare, despre interconectarea tuturor momentelor sale și despre necesitatea de a lua în considerare personalitatea unei persoane în integritate și dezvoltare. Și aceasta necesită dezvăluirea unității memoriei și gândirii, gândirii și limbajului, nevoilor și voinței, pasiunilor și faptelor, teoriei și practicii. „Nimic mare nu a fost și nu poate fi realizat fără pasiune. Numai morala moartă, și foarte adesea ipocrită se opune formei patimilor ca atare” [32, vol. III, p. 287]. Spiritul teoretic și practic „nu se pot deosebi unul de altul ca pasiv și activ” [32, vol. III, p. 237], deoarece teoria este activă, productivă.

Spiritul teoretic se ridică la gândirea rațională prin contemplarea lucrurilor individuale exterioare, prezentarea imaginilor interne și gândirea rațională despre generalul obiectiv. Aceasta este schema familiară a Fenomenologiei Spiritului, care va primi o nouă interpretare în doctrina celor trei niveluri ale spiritului absolut. În ceea ce privește spiritul practic, Hegel nu a depășit încă reducerea practicii de către Kant la moralitate: culmea practicii este fericirea pentru el ca „universalitate reprezentată, abstractă a conținutului, care abia încă trebuie să fie” [32, vol. III, p. . 290]. Practica este

fiica teoriei și depinde de individ să le unească prin dezvoltarea unui spirit liber.

Structura conceptuală „teorie – practică – libertate” ne este familiară din categoriile finale ale logicii. Purtată însă prin prisma psihologiei personalității, ea dezvăluie noi virtuți: o persoană este liberă doar atunci când este conștientă de libertatea sa și știe să o folosească.

fi numite capabilitățile sale. Libertatea necesită activitate și obiectivare. Aceasta marchează trecerea de la spiritul subiectiv la cel obiectiv.

În psihologia sa, Hegel critică încă o dată învățăturile iraționale ale lui Jacobi și Hamann. Adevărat, nici aici nu duce la desăvârșire lupta împotriva concepțiilor romantice despre cunoașterea directă, întrucât el însuși acordă prea multă semnificație intuiției, deși se referă la caracterul ei pur intelectual: chiar și contemplația senzuală crește dintr-o izbucnire intuitivă. de gândire indistinctă, iar aici Hegel are numai dreptate.în faptul că la om chiar și această formă neteoretică de cunoaștere diferă de senzațiile unui animal, căci este combinată cu atenția. În general, Hegel nu se află pe calea adversarilor romantici ai gândirii conceptuale. El recunoaște chiar rolul semnelor mentale: „.. semnul trebuie considerat ca ceva foarte important” [32, vol. III, p.265]. Cu toate acestea, ideile lui Hegel despre semne sunt superficiale și i se pare că critica slăbiciunilor scrisului hieroglific chinezesc este suficientă pentru a răci ardoarea lui Leibniz, care aștepta mult de la semne [vezi, 32, vol. III, p. 268, 270].

În principiile teoriei cunoașterii, pe care Hegel le împletește în țesătura psihologiei, el se străduiește să păstreze într-o formă „înlăturată” toate fostele mari învățături: atât senzaționalismul (ca ferment al contemplației), cât și raționalismul (ca originalitate). ale conceptualului), și ideile înnăscute ale lui Leibniz și categoria a priori a lui Kant. Dar Hegel este un raționalist, deoarece pentru el senzațiile și percepțiile sunt doar stadii incipiente ale „eliberării” spiritului care gândește categoric [32, vol. 3, p. 234]. În psihologia însăși, unde pretinde că depășește atât psihologia empirică, cât și notorie „rațională”, el este totuși mai aproape de aceasta din urmă, în ciuda criticilor sale față de ea abstractă și lipsită de legile dezvoltării. La urma urmei, el atacă și mai decisiv împărțirea fenomenelor mentale în abilități separate, inevitabil în studiile concrete, deși el însuși a împărțit psihicul în „suflet” și „personalitate”.

Spirit obiectiv Trecerea spiritului la o stare obiectivă înseamnă că „conținutul său nu va mai sta așadar într-o diviziune cu forma sa” [32, vol. III, p. 238]. Discordia este eliminată prin ieşirea individului în câmpul vieţii sociale. Dacă personalitatea

își acceptă activitatea practică în societate ca pe ceva arbitrar, atunci libertatea sa de legile obiective este iluzorie. O persoană devine liberă numai atunci când participă în mod necesar și conștient la crearea unei ordini juridice obiective. Dar această libertate stă în sfera obiectiv-materială, adică în forme alienate, ceea ce înseamnă că este încă imperfectă.

Doctrina spiritului obiectiv este expusă în a doua secțiune a Filosofiei Spiritului și mai detaliat în Filosofia dreptului și Filosofia istoriei. J. Barion și D. Heinrich consideră că în „Filosofia dreptului” majoritatea momentelor criticii marxiste la adresa societății burgheze au prins deja contur. Dar această lucrare, publicată de Hegel la Berlin la sfârșitul anului 1820, poartă semnele conservatorismului mai mult decât altele, iar tinerii

Schema 13. Structura lumii spiritului obiectiv după Hegel

/ - Drept abstract 2 - Moralitate 3 - Familia 4 - Societate civilă 5 - Stat. 6 - Moralitate obiectivă

Marx, în Critica sa privind filosofia dreptului de stat a lui Hegel (1843) și Introducerea corespunzătoare... (1844) a dezvăluit compromisurile filozofului idealist cu ideologia feudală asupra materialului criticii acestei cărți. În ea, Hegel a fost de acord cu posibilitatea unui mod nedemocratic de unire a Germaniei în jurul Prusiei. Dar, observăm, pretențiile Prusiei la hegemonie în anii 20 ai secolului XIX. a apărut nu de la zero: prin hotărârea Congresului de la Viena (1815), un teritoriu cu o populație de 3.400 de mii de oameni a fost anexat Prusiei. Hegel leagă dreptul idealizat de perspectivele acestui stat în care el însuși a trăit: „... societatea este acel stat în care numai legea are propria sa realitate” [32, vol. III, p. 300]

Primul pas în auto-dezvoltarea libertății este legea abstractă ca lege socială. Teza despre raționalitatea dreptului este adusă de Hegel până în punctul în care, în problema pedepsei, el consideră criminalul ca pe o persoană care

deja prin nelegiuirea lui „dă... consimțământ” [32, τ. λ7II. p. 118] la o pedeapsă rezonabilă. Anterior, Hegel a subliniat insuficiența de a considera individul în afara societății, dar acum el derivă principiile dreptului și moralității din conștiința individuală. Dar este apoi din nou corelat cu principiul progresului universal.

Laitmotivul „Filosofiei dreptului” este Dreptul și Morala. putem considera Grgrpp a** dat de Hegel

în prefața cărții și gândul deja cunoscut nouă din Fenomenologia Spiritului și a logicii: „Ceea ce este rezonabil este real; iar ceea ce este real este rezonabil” [32, vol. VP, p. 15]. Aceasta este formula

identității dialectice a gândirii (rezonabilității) și a ființei (realității). Prin urmare, Herzen în Trecut și gânduri remarcă că această propoziție poate fi înțeleasă ca o „tautologie pură”, deoarece rațiunea și realitatea sunt, în ultimă analiză, substanțial identice la Hegel. În acest sens, avem în față o parafrază a principiului istoricismului hegelian. Aceasta înseamnă că absolutul se dovedește a fi măsura tuturor stărilor sale inferioare trecătoare și, întrucât Hegel nu are un criteriu bine definit pentru conținutul superior al absolutului și cerințele care corespund realității într-unul sau altul moment istoric, ambiguitatea este înrădăcinată în însăși esența acestei formule.

„Și dacă tărâmul ideilor a fost deja revoluționat, atunci realitatea nu poate rezista!” [29, vol. 2, p. 302], i-a scris Hegel lui Nithammer în 1808, ținând cont de} că reacția nu va reuși să întoarcă istoria înapoi, iar democrații revoluționari din anii '40 s-au alăturat acestei înțelegeri a tezei triumfului rațiunii. Dar, pe de altă parte, „lumea reală este așa cum ar trebui să fie...” (32, vol. VSh, p. 35). Așa scrie Hegel în anii 1920 și este acuzat de apologia pentru Schopenhauer existent, Heim. , Larentz Și nu fără motiv, pentru că granița dintre „existență” și „realitate” la Hegel este practic nedefinită, el însuși consideră vechiul, rezistând cu încăpățânare noului, nu încă vechi, și deci „real”. , inclusiv din faptul că unele ordini sociale au fost deja înlocuite cu altele.Cu alte cuvinte, o evaluare în termenii stărilor viitoare se transformă într-o evaluare doar din punctul de vedere al prezentului.

Iar acesta din urmă în Hegel nu a rămas neschimbat, nu numai pentru că „prezentul” însuși se schimba, ci și pentru că propria sa poziție politică nu a rămas aceeași. Idolii s-au schimbat, sensul formulei a suferit și o metamorfoză. În „Filosofia dreptului” acest lucru a fost reflectat într-un mod deosebit de complex și, după cum crede hegelianul} Ca și Dont, există, parcă, trei filozofii diferite ale dreptului: una care a trecut cu greu prin praștiile cenzurii, dar publicată, a doua – explicată prietenilor și studenților prin citirea printre rânduri și, în final, a treia – realizată de Hegel în practica comportamentului său precaut, uneori timid, dar totuși nonconformist. Oricum ar fi, regretatul Hegel a luat modernitatea drept reper absolut cu care relatează toate evenimentele din trecut, iar cu cât perspectiva deschisă privirii sale se transformă într-o retrospectivă nu foarte îndepărtată, cu atât acest reper este mai puțin progresiv. Cu toate acestea, „teza despre caracterul rezonabil a tot ceea ce este real se transformă / într-o altă teză: tot ceea ce există este demn de moarte” [1, vol. 21, p. 275], și cu atât mai mult Hegel tinde spre „găsirea satisfacției” [32, vol. VII, p. 16] și în existentă, adică la reconcilierea cu ordinea socială stabilită. În general, el nu îi sfătuiește pe filozofi să privească în viitor. Principiul dialectic al infinitității dezvoltării și cunoașterii este încălcat. Poziția compromisului social oprește cursul cunoașterii, iar „satisfacția” cognitivă cu o idee absolută presupusă realizată, după cum notează Engels, necesită oprirea progresului pe calea practică a revendicărilor politice.

Deci, formula identității raționalului și realului este cu adevărat ca un cameleon, iar istoricismul inerent acesteia, așa cum a observat L. N. Tolstoi, duce în mod neașteptat la pierderea liniilor directoare reale pentru continuarea luptei. Pe de altă parte, Hegel insistă invariabil asupra propoziției profunde conform căreia progresul social este întotdeauna și pretutindeni inconsecvent, din care rezultă imposibilitatea de a-i aplica evaluări complet lipsite de ambiguitate. Fiecare fenomen și eveniment are laturile sale pozitive și negative, dintre care al doilea se comportă ca

. de ea Teii von jener Kraft,

die stets das Voye will und stets das Gute schafft

Prin urmare, aplicarea judecăților morale la progres duce la concluzii foarte unilaterale. Morala si da-13—537 385

Biblioteca „Runivers”

dar moralitatea obiectivă este un nivel inferior în dezvoltarea conștiinței de sine decât înțelepciunea. Calea chdsiului absolut nu se află „dincolo de bine și de rău”, ci deasupra lor. Atât binele cât și răul sunt private și subiective, ϊογί π și nu lipsite de sens, definiții care trec de la una la alta, mai ales în raport cu individ, și de aceea s-a afirmat în repetate rânduri că „pentru Hegel nu există etica individuală” [109]. , p. . 222] Este așa?

Hegel respinge moralizarea plată cu privire la obiectivele progresului și natura evenimentelor istorice și în acest sens are dreptate. Are dreptate și că politica statelor vremii sale nu avea nimic în comun cu idealurile morale și le încălca adesea. Dar este firesc să-l acuzăm de faptul că prin poziția sa anti-moralizantă se vede adesea o indiferență olimpică față de necazurile și bucuriile „finale” ale indivizilor. De aici acuzația împotriva lui Hegel că în viziunea sa asupra lumii „uniunea dintre epopee și credința în progres se destramă” [109, p. 226]. Răspunsul la întrebarea validității unor astfel de acuzații poate fi obținut doar prin clarificarea rădăcinilor moralității în Hegel.

Aceste rădăcini se află în doctrina sa a dreptului, unde, fără a recurge la ideea unui contract social, începe o ascensiune treptată de la individ la social, de la individ la stat, Hegel caută să se contopească într-o unitate organică. voinţa morală individuală şi voinţa juridică universală. Devenind ^ggralnm, dreptul tinde să coincidă cu o îndatorire internă, o îndatorire în serie. Spre deosebire de Kant și Fichte, în care întreaga problemă a moralului este concentrată în etica propriu-zisă, deși legată acum de chestiuni de religie, acum de ideea unei teorii generale a acțiunii, Hegel transferă această problemă în domeniul dreptului, iar apoi către stat. Dar, după cum vom vedea, el caută să sature legea statului însuși cu conținut moral.Doctrina lui Hegel despre drept este pătrunsă de o afirmație foarte neistorice, după cum notează Marx, a principiului proprietății private burgheze. „Numai în proprietate există o persoană ca rațiune” [32, vol. VII, p. 69; cf. vol. IIΓ, p. 296], iar „toate lucrurile pot deveni proprietatea unei persoane” [32, vol. VII, p. 71]. Aceasta este baza libertății, dar libertatea însăși se dovedește a fi dreptul

individului la însuşire. Hegel nu vede că proprietatea privată este sursa unei noi nelibertati sociale. Oh consideră inegalitatea în proprietate destul de corectă, iar acesta este un punct important în îndepărtarea sa de „contract”

Biblioteca „Runivers”

ca relație voluntară între proprietari privați la categoriile „neadevăr” și „pedeapsă”. Ideologia proprietății private corodează umanismul.

Oricum ar fi, în concepția sa juridică, Hegel exprimă o credință în demnitatea umană, care este deosebit de evidentă tocmai în domeniul problemelor specifice. El cere „codificarea legislației, se opune arbitrariului judiciar, într-o formă abstractă apără egalitatea formală a tuturor în fața legii la aplicarea pedepsei, propune ca pedeapsă de principiu doar pentru o anumită faptă periculoasă din punct de vedere social, și nu pentru gânduri, înclinații criminale. şi stări de spirit, avocaţi ai juriului de judecată, publicitatea procesului, evaluarea liberă a probelor în căutarea adevărului material... de remarcat înţelegerea acţiunii vinovate ca unitatea ei exterioară şi internă, obiectivă şi laturi subiective...” [66, p. 459, 463].

Voința absolută este voința neîngrădită de a deveni complet liber. Un drept exercitat prin convingere, după rațiune, adică o voință dezvoltată, liberă, dar tocmai din acest motiv autolimitatoare, este moralitatea în sensul moralității prazoice. Nu degeaba însăși trecerea dreptului la morală se realizează la Hegel prin realizarea de către criminal a vinovăției sale. Și de aceea, moralitatea, are specific?,! conţinut în cadrul orientărilor burgheze ale dreptului. Dar ca a doua etapă a spiritului obiectiv, ea este prezentată de Hegel nu ca o doctrină etică, ci chiar mai normativă în sensul propriu al cuvântului, ci ca o analiză a „voinței morale”, care, totuși, se străduiește să concretizează şi obiectivează legea. Voința individuală trebuie să fie subordonată voinței generale. Aici Hegel analizează problemele moștenite de la Kant, dar le rezolvă în felul său [vezi. 46, p. 42-48]. Punctul de vedere juridic asupra societății burgheze predomină și aici. Autorul trece aici de la categoriile juridice „intenție” și „vinovăție” la categoriile axiologice mai largi de „intenție” și „bine” (cel din urmă nu coincide cu „fericire”) și, în final, la categoriile etice propriu-zise ale „bine” și „conștiință”.

Hegel nu este de acord cu opoziţia antiistorică a binelui şi a răului, precum şi cu principiul triumfului necondiţionat al datoriei asupra sentimentului, încă din „perioada eroică” a istoriei (Revoluţia Franceză 13 32   ?

Biblioteca „Runivers”

XVIII) s-a încheiat, iar egoismul vieții cotidiene nu se opune necesității istorice, ci contribuie la realizarea ei. Hegel nu este de acord cu transferul idealului în lumea cealaltă. Nu este de acord cu opoziția moralității față de gândire, mai ales în spiritul subiectivismului etic al romanticilor. Conștiința morală este un pas pe

calea înțelepciunii, dar nu are un conținut care să se abate departe de prescripțiile legale. Nu, cu atât mai mult cu cât mai departe în dezvoltarea ei, conștiința morală, după Hegel, se dezvoltă în conștiință de stat, adică cea mai dezvoltată conștiință politică, se supune acesteia și în cele din urmă se dizolvă în ea.

Tânărul Hegel era mai interesat de etică decât de anii săi de maturitate. La fel ca Fichte, chiar a văzut-o ca pe o problemă centrală. El a legat criticile sale la adresa creștinismului, care degenerase în dogma uscată a „religiei pozitive”, cu critica înstrăinării religiei de morală. La fel ca Kant, în acei ani a evaluat perspectivele religiei nu din punctul de vedere al cunoașterii, ci din punctul de vedere al moralității. Ideea de „religie populară” conținea o idee moral-utopică de armonie între individ și societate, amintind oarecum de motivele „Scrisorilor...” ale lui Schiller despre educația estetică. În Sistemul moralelor (1802), Hegel a subliniat semnificația etică atât a libertății de gândire a individului, cât și a subordonării acesteia față de întregul stat.

În Schițele din Jena ale sistemului și fenomenologia spiritului reiese principiul unei atitudini duale față de normele etice ale diferitelor perioade ale istoriei - în primul rând, din punctul de vedere al înlăturării anumitor forme istorice de alienare și, în al doilea rând, de la punctul de vedere al celui mai înalt adevăr, pentru succes față de care omenirea are o responsabilitate morală colectivă. De aici poziția lui Hegel în raport cu răul individual și social: primul este negativ, dar poate juca un rol pozitiv în istorie în complexele evenimentelor, și este depășit de sistemul juridic existent, iar al doilea este „discrepanța dintre ființă și datorie" [32, т. III, p. 284], iar apariția ei indică faptul că ordinea existentă a încetat să mai fie „reală”, a supraviețuit și trebuie eliminată odată cu răul pe care a început să-l aducă și care nu este deloc sursa bunei ordini viitoare. Concepția istoriozofică hegeliană nu are nimic de-a face cu poziția imorală sau cu principiul imoralității, conform căruia

necesitatea istorică trebuie să legitimeze orice rău moral din istorie” [188, p. 213] Hegel era împotriva părerii că scopul justifică mijloacele [vezi. 186, S. 72-74] Un alt lucru este modul în care această poziție este în concordanță cu sistemul său matur. Pe de altă parte, neatenția sa față de problema rolului progresiv al ideilor morale avansate în istorie este în concordanță cu aceasta.

Hegel matur și mai târziu și-a coborât pretențiile asupra idealului moral, reducând din ce în ce mai mult distanța dintre ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie. În același timp, ceea ce se cuvine primește sancțiunea directă a absolutului, care a coborât în realitatea modernă. Folosind metoda universală a „scăderii” și referiri la „sprețuirea rațiunii”, Hegel indică momentele „morale” din munca productivă și activitatea economică, reabilește egoismul rațional al lui Holbach și etica „legală” a lui Kant. Dar toate acestea vor încă o dată. fi „înlăturat” de poziţia universală a spiritului absolut, care se ridică totuşi deasupra moralului obiectiv.

Integrarea moralității în condiții sociale-condiții obiective și interese este finalizată, conform moralității .

Hegel, moralitatea obiectivă „Premisele și intențiile morale ale oamenilor în certitudinea lor internă sunt supuse schimbării și dezvoltării istorice” [187, S. 106]. Dar principalul lucru într-o evaluare morală corectă nu sunt deloc intențiile și motivele, ci consecințele obiective. Morala este înlăturată prin „moralitatea (Sittlichkeit)”, în care se realizează o unitate mai înaltă a moralului cu legalul, personalul se contopește cu publicul. În același timp, normele de comportament provin mai direct din absolutul impersonal, iar în practică acest lucru echivalează cu faptul că moralul obiectiv este controlat nu de normele morale, ci de necesitatea internă a vieții statului. , aderarea conștientă la care constituie libertate morală. În același timp, Hegel vorbește cel mai puțin despre drepturile indivizilor în stat și subliniază doar necesitatea îndeplinirii voluntare a îndatoririlor lor. El conectează cerințele moralității cu dreptul, economia și politica în schimbările lor istorice. În plus. Cerințele moralității sunt saturate de virtuți socio-politice, determinate de ele și dizolvate în ele. Așa se naște idealizarea principiilor societății burgheze, la care Hegel

Biblioteca „Runivers”

vom vedea, adaptează niște forme politice pre-burgheze, încercând să reverse conținut nou în ele. În cele din urmă, el subordonează tot ceea ce este individual în mod obiectiv moral, social (universal, dar, prin proiectare, nu bazat pe clasă, astfel încât, în idealul statului, lupta dintre forțele progresiste și reacționare este fie negată, fie ignorată de el, sau, ca ceva nedorit, retrogradat pe plan secund).

Problema moralității obiective a spiritului trebuie înțeleasă și într-un sens mai larg. În această legătură a sistemului lui Hegel, faptul obiectivării gândirii oamenilor în multe forme diferite de activitate socială și obiectivă, departe de a fi doar verbal și nu neapărat conștient logic, și-a găsit o expresie mistificată. Schema de obiectivare a ideilor (inclusiv structurile foarte dezvoltate ale activității logice a unui om de știință) în domeniul subiectului, înțeles de Hegel în general ca o lucrare spirituală, este transferată de el către absolutul ca întreg în sensul generației. a materiei de către spirit. Idealismul acestei scheme în ceea ce privește identitatea gândirii și a ființei este corect remarcat de E. V. Ilyenkov, deși în studiile despre logica dialectică, acest celebru Hegelian însuși dizolvă involuntar gândirea în activitatea colectivă a oamenilor și identifică contradicțiile gândirii dialectice despre obiecte cu contradicţiile obiectelor care sunt cunoscute şi transformate în practică . Nu trebuie să uităm că una dintre rădăcinile epistemologice ale idealismului lui Hegel a constat tocmai în identificarea recreării cognitive a unui obiect în gândire cu creația (generarea) sa ontologică în realitate.

Accentul moralității obiective este „substanța morală” - statul, ale cărui sfere de finititate sunt ehmya și „societatea civilă”. Dacă

pentru Kant și Fichte morala a avut un caracter individual-universal, atunci pentru Hegel ea constituie sfera relațiilor privat-stat. Și în conformitate cu caracterul retrospectiv al dialecticii lui Hegel (a avut loc și în logică, de exemplu, în raport de „măsură” cu „calitate” și „cantitate”), aceste relații sunt inversate aici: Hegel însuși, pe de altă parte. , acceptă și subliniază adesea în filosofia istoriei că statul are o origine reală, și nu de altă lume, se transformă într-o negare a faptului că omul produce societatea și statul, și nu doar invers. Nu

statul completează legăturile private dintre cetățenii săi în Hegel, dar, dimpotrivă, aceste legături private realizează ideea de stat în zonele sale subordonate; Mai mult, statul nu este atât o expresie a normelor morale, cât, dimpotrivă, morala, după cum se dovedește, constă în slujirea statului [vezi. 32, vol. VIII, p. 37]. Astfel, morala juridică se dezvoltă în sfera moralității în „morală” politică. Cu adevărat morală, adică viața „morală” este posibilă numai în stat. Dar nici posibilitatea unei alte înțelegeri nu dispare: statul este personificarea autodisciplinei morale, iar dacă nu există și domnește imoralitatea, atunci și statul își pierde legitimitatea.

Părerile lui Hegel asupra familiei nu erau progresiste, deși îi pasă să o întărească: el considera doar un bărbat drept stăpân în ea și vedea destinul unei femei în creșterea copiilor în spiritul supunerii lor față de autoritatea paternă și de menaj. . Trecerea de la familie la societatea civilă este conturată de Hegel destul de empiric - el se referă la înmulțirea oamenilor, care înmulțește numărul familiilor.

Ce înseamnă Hegel prin „societate civilă (bürgerliche)”? Termenul bürgerliche poate fi tradus atât ca „civil” cât și „burghez”. Hegel subliniază că „societatea civilă a fost creată... numai în lumea modernă” [32, vol. VII, p. 211]. Dacă ne bazăm pe analiza Fenomenologiei spiritului și din prelegerile lui Hegel despre estetică, rezultă că prin „societate civilă” Hegel înțelege atât sistemul socio-economic burghez în curs de dezvoltare, cât și cel matur, în diferitele sale modificări particulare. „Regatul animal spiritual” în care fiecare persoană este un subiect egoist și își urmărește propriile scopuri egoiste, dar le poate atinge, adică își poate satisface nevoile, numai prin activitățile altor persoane - aceasta este „societatea civilă” [vezi . 32, vol. VII, p. 210; vol. XII, p. 266]. Aici domnește înstrăinarea, căci spiritul lucrează, devenind obiectivat, iar aceasta este „o stare exterioară... o stare de rațiune bazată pe nevoie” [32, vol. VII, p. 212], arbitrar, întâmplare și amăgire [ibid., p. 269]. După cum a spus A. S. Pușkin (1824):

Vârsta noastră este un negustor; în această epocă fierul

Nu există libertate fără bani.

Anatomia societății burgheze este dezvăluită de Hege

Lema este unilaterală: el se bazează nu pe relații specifice de producție, ci pe un „sistem de nevoi”, deasupra căruia instanțele și poliția se ridică ca ramuri ale statului, încorporate în „societatea civilă” Când vine vorba de economie. relaţiilor, Hegel nu numai că exagerează rolul legăturilor comerciale propriu-zise în cadrul acestora, ci caută în ele, iarăşi, un „moral”, şi în cele din urmă tocmai un conţinut juridic.Când priveşte procesele economice, Hegel rămâne la suprafaţa lor, pe baza idei pe care le-a învățat citindu-i pe D. Stuart și A. Smith, fără a distinge economiștii vulgari de clasici [vezi 32, vol. VII, p. 217]

Dar și aici, Hegel este luminat de intuiții profunde.Ca și în Fenomenologia Spiritului, el subliniază că munca (înțeleasă de el în principiu ca muncă spirituală) a fost factorul principal în formarea omului.Desigur, nu vine. la „concurență” între ontologia identității subiectului și obiectului și ontologia practicii, Primul domină în mod clar și ar fi o exagerare să credem că „în foarte multe probleme ontologic foarte importante, ambele ontologii ale lui Hegel se opun reciproc. într-un mod decelerant și deformator” [193, S 45, cf. S 123} este refractat aici sub forma unei recunoașteri a paradoxalității profunde observate deja de Vico, Smith, Mandeville și Herder, oamenii își urmăresc lanțurile înguste, dar rezultatul social al acțiunilor lor se dovedește a fi foarte departe de aceste obiective personale.Cu toate acestea, „mintea lumii” l-a „depășit” pe Hegel însuși, deoarece a trebuit să recunoască eșecul speranțelor tinerețe pentru renașterea democrației antice, afirmă că libertatea poate se transformă în opusul său [vezi 32, vol. IV, p. 318] și simt în timpul vieții că istoria nu se va opri la statulitatea prusacă.

Dar chiar și aceste dezamăgiri mărturisesc claritatea privirii hegeliene. Gânditorul afirmă că „această orientare — luxul — este o creștere la fel de nesfârșită a dependenței și a nevoii” [32, vol. VII, p. 221] și că „cu bogăție excesivă, societatea civilă nu este suficient de bogată, adică nu are au suficientă proprietăți cu excesul sărăciei și apariția mafiei” [ibid., p. 255] Aici Hegel a subliniat contradicția ineradicabilă a „civilului”.

societate” Și în general „societatea civilă ne prezintă în aceste contrarii și împletirea lor un tablou al luxului extraordinar, al excesului, precum și un tablou al sărăciei și al degenerarii fizice și morale comune ambelor” [32, τ VII, p. 213] Contrastele de bogăție și sărăcie de lux și foamete au fost descrise în literatura germană de atunci de către Fröhlich și Ziegenhagen, dar spre deosebire de ei, Hegel asociază aceste fenomene cu consecințele negative ale diviziunii burgheze a muncii și ale alienării. , Hegel este convins că progresul este contradictoriu, dar mult mai mult decât Rousseau, el este convins de necesitatea ei

Poate părea că în § 243 din Filosofia dreptului, Hegel a anticipat legea acumulării capitaliste universale a lui Marx, dar era încă departe de realizarea acestei legi, chiar dacă într-o formă vagă.Hegel nu vede cea mai profundă. consecințe negative ale înstrăinării muncii în societatea burgheză, dar de aici, rezultatele esențiale ale dominației proprietății private, deoarece faptul exploatării capitaliste a omului de către om trece prin ochii lui, ca și în Fenomenologia Spiritului, el consideră constituția. a corporațiilor (moșiilor) să fie un mijloc suficient pentru a depăși contradicțiile pe care le-a observat, „Indivizii sunt repartizați în funcție de aceste moșii, respectiv talentul lor natural, priceperea, arbitrariul și șansa lor. Aparținând unei sfere atât de definite, stabile, găsesc existența lor reală în ea, iar în această sferă își dobândesc moralitatea în sensul integrității, recunoașterii și onoarei lor” [32, τ III, p. 310] Hegel nu se mulțumește cu faptul empiric al existenței moșiilor în diferite state, dar creează o schemă normativă „vindecătoare” pentru împărțirea patrimonială a societății și reglementarea relațiilor dintre aceste moșii

Schema corporatismului civic pe care a propus-o este un pas înapoi în comparație cu societatea burgheză dezvoltată, deoarece în aceasta din urmă moșiile dispar și sunt înlocuite cu o divizare directă în clase sociale.Hegel în schema sa adaptează în esență structurile feudale la tendințele actuale ale Viața germană în prima treime a secolului al XIX-lea, într-un articol despre Legea de reformă engleză (1831), el a recunoscut că odată cu

structura verbală a societăţii este aparent depăşită [cf. 156, S 274], nu ridică prestigiul cetăţenilor.

Schema imobiliară a lui Hegel are următoarea formă. În primul rând, el evidențiază „clasa agricolă” a proprietarilor, inclusiv țăranii înstăriți, dar consideră că la baza acestui strat se află așa-numita „moșie substanțială”, adică nobilii proprietari de pământ, Junkerii. Hegel caracterizează acest strat social în cuvinte pompoase drept „o clasă a moralității naturale” [32, vol. VII, p. 329] Urmează apoi „moșia reflectivă (mobilă)”, în care el include trei subclase: artizani - „producători”, „industriali” [ibid, p. 256], adică antreprenori și angajați, și comerț. Se dovedește că producătorii și muncitorii formează o singură subclasă (unul dintre cei doi „producători”). Astfel, schema de diviziune de clasă a lui Hegel, așa cum spune, ascunde antagonismul dintre „bogați” și „săraci” din substațiile producătoare. Această schemă sugerează că relațiile de clasă ale societății burgheze din Germania în anii 1920 nu s-au maturizat încă pe deplin. iar tendințele pentru dezvoltarea lor ulterioară Hegel erau complet obscure. Nu e de mirare că se gândește la „moșii (Stănde)” ca un mijloc de diferențiere structurală, și în același timp de întărire a societății, care sub influența statului se transformă într-o „totalitate” („integritate”), altfel moșiile conduc înapoi. la dezbinarea și izolarea medievală.

Atitudinea lui Hegel față de muncitori este foarte caracteristică: îi clasifică printre „săraci”. „Sărăcia în sine nu face pe nimeni o gloată; Doar mentalitatea care se alătură sărăciei, indignarea internă împotriva celor bogați, a societății, a guvernului etc., face gloata.” [32, vol. VII, p. 254] Hegel declară cerințele egalității sociale „o trăsătură a unei minți goale” [ibid., p. 224] și excomunică pe nemulțumiți atât din moșia sa, cât și din întreaga societate, oferind celor care nu sunt în stare să îndure cu umilință să meargă în colonii (este un susținător atât al colonizării, cât și al independenței ulterioare a fostelor colonii).

În cele din urmă, în vârful piramidei proprietății, Hegel afirmă așa-numita „proprietate generală” [ibid., p. 327], adică marea nobilime, care îndeplinește funcții administrative și, în general, cei mai înalți funcționari,

care ar reprezenta in mod dezinteresat interesele tuturor sdoev-ului societatii. Astfel, conform planului lui Hegel, nobilii sunt chemați să asigure forța și inviolabilitatea ordinii juridice burgheze. Birocrația oficială, corporațiile și poliția sunt instrumentele voinței sale guvernamentale și exprimă activitățile statului. Glorificând „starea generală”, Hegel, de fapt, aprobă dominația mașinii birocratice în Prusia, care se afla la jumătatea distanței dintre societatea feudală și cea complet burgheză.

Statul Familia și „societatea civilă” sunt doar „baza” statului.

„Numai statul este realizarea libertăţii” [32, vol. XI, p. 399; cf. Cu. 479] iar misiunea sa este de a „proteja familia și conduce societatea civilă” [32, vol. III, p. 316]. Prin politica sa, guvernul este chemat să eficientizeze întreaga viață economică și socială și să înlăture contradicțiile dintre familii și dintre clase, dintre indivizi și clan (societate).

Regatul Hegel subliniază cu tărie măreția și plenitudinea suveranității puterii de stat, iar acum opiniile sale cu privire la problema purtătorului suveranității sunt deja opuse opiniilor lui Rousseau. Statul este o „ființă pământească-„divină” [32, vol. VII, p. 294], „hieroglifa rațiunii” [ibid., p. 306], „ideea divină așa cum există pe pământ” [32, v. VIII, p. 38]. Dar ideea nu este în aceste epitete grandilocvente, subliniind că adevărata stare trebuie să fie înțeleaptă, iar guvernarea sa trebuie să fie omniscientă, științifică [vezi. 63, p. 84], ci în rolul real pe care Hegel îl atribuie statului, dat fiind că acest concept coincide adesea cu el cu conceptul mai larg de putere publică în general, iar în filosofia istoriei cu conceptul de națiune impregnată de un singur spirit. [32, vol. VII, p. . 344]. Ideea este în sensul real în care statul „înlătură” contradicțiile care sfâșie „societatea civilă”, mătură anarhia diversității de opinii cu autoritatea înțelepciunii sale, protejează libertatea cetățenilor cu puterea Praga.

Hegel afirmă că substanțialitatea „moralei însăși și a statului este religie” [32, III, p. 335], și întrucât statul, așa cum se precizează în § 270 din Filosofia dreptului, este o instituție a luminii-s * o, aceasta trebuie înțeleasă în așa fel încât să nu poată fi subordonată Religiei, ci „substanțialul” religios. " justificare

Biblioteca „Runivers”

Existența statului indică rolul înalt și importanța vieții statului. În plus, Hegel înseamnă că într-un sistem politic stabil, drept, religie, filozofie, întreaga ideologie politică, cultură și viziune asupra lumii trebuie să formeze un singur întreg și, în efortul de a se afirma, statul trebuie să se bazeze pe totalitatea acestor valori, inclusiv cele religioase . Cu alte cuvinte, statul, religia și, prin urmare, biserica trebuie împăcate, dar în interesele statului. Prin urmare, toate formele „neadevărate” de religie, asociate adesea cu pretențiile respectivelor biserici de a stabili forme teocratice de guvernare, sunt supuse criticii și abolirii, dar statul care nu dorește să folosească religia și biserica în propriul interes este la fel de nerezonabil.

Hegel nu a fost susținătorul unei apologii pentru statul absolut, care pretutindeni caută doar mijloace de a-și întări autoritatea și se dezvoltă în despotism absolut, fără a intenționa să recunoască nicio putere spirituală, cu excepția doctrinei dominației sale totale. Mai mult, statul nu este nicidecum cea mai matură expresie a absolutului, iar când nu este vorba despre momentele sale istorice concrete, ci despre caracterizarea sa filosofică globală, este evaluat de Goethe în Filosofia dreptului din pozițiile superioare ale dreptului. spirit absolut. Statele existente și existente din punct de vedere istoric, de regulă, potrivit lui Hegel, nu corespund „conceptului”, adică ideii de stat, în măsura în care au dreptul la epitetele citate mai sus și numai în tendinţa generală a istoriei statelor face ca misiunea statalităţii să se îndrepte spre implementare. Hegel nu înțelege natura sa de clasă, deși în raport cu istoria stărilor reale cuvintele sale sună foarte sobre: „... un stat real și un guvern real apar numai atunci când există deja o diferență de moșii, când bogăția și relațiile în pe care o masă uriașă nu le mai poate satisface nevoile în felul în care sunt obișnuiți” [32, vol. VIII, p. 82]. Statul este necesar pentru a reduce conflictele dintre „sărăcia și bogăție”. Pentru „neutralizarea”, reconcilierea lor? Da, dar nu tocmai.

În anexa la § 185 din Filosofia dreptului citim:

Biblioteca „Runivers”

genden) stat” [32, vol. VII, p. 214] Astfel, Hegel nu este încă departe de ideea că necesitatea statului este determinată de apariția contradicțiilor de clasă și de sarcina frânării lor forțate. Această idee, în contextul ideilor sale, este mai mult sau mai puțin în concordanță cu ideea naturii supraclase a statului însuși, dar este incompatibilă cu propunerea sa filozofică generală conform căreia „societatea civilă” cu toate relațiile ei inerente este, așa cum a

fost, un organ al statului, expresia sa „finală” și, prin urmare, contradicțiile societății civile au fost depășite în principiu chiar înainte de apariția lor. În conformitate cu această propoziție, de exemplu, primatul, adică principiul „transferării pământului prin moștenire către cel mai mare din familie”, în Hegel se dovedește a nu fi una dintre cauzele ordinii politice în Prusia, ci, pe dimpotrivă, consecința „înțeleaptă” a influenței statului asupra proprietății private (aceasta nu l-a împiedicat pe Hegel să condamne primatul în Anglia) [vezi. 32, vol. VIII, p. 420]. Idealismul acestei construcții a fost dezvăluit temeinic de tânărul Marx [vezi. 1, vol. 1, p. 623-624].

În concepția sa despre stat, regretatul Hegel pornește de la ideea inevitabilității inegalității sociale și a imposibilității suveranității maselor. „Împreună cu statul vine inegalitatea” [32, vol. III, p. 317] și „răul (o ficțiune conform căreia poporul formează un întreg” [32, vol. VIII, p. 46]. În § 279 din Philosophy of Right, Hegel susține că suveranitatea prințului, monarhul este realul suveranitatea poporului. „Poporul luat fără monarhul său și legat direct de ultima dezmembrare a întregului, există o masă fără formă, care nu mai este stat” [32, vol. VII, p. 305; cf. vol. III. , p. 324-326].

În Filosofia dreptului, Hegel s-a despărțit de simpatia sa din tinerețe pentru ideile lui Rousseau, Forster și liderii Revoluției Franceze. El acceptă ideea lui Rousseau conform căreia statul se bazează pe voința generală, dar refuză conceptul contractual al originii statului și ideea libertății originare a omenirii, care este comună multor teorii ale dreptului natural și, în creștere de la „lege” prin „morală” la „moralitatea obiectivă” învinge „atomismul” social. În același timp, Hegel renunță și la visele revoluționare care au crescut

1 Traducere corectată de mine. – I. N.

Biblioteca „Runivers”

tíã pe baza teoriilor dreptului natural „Nu mai este loc pentru eroi în stat” [32, vol. VII, p. 112], a venit vremea „împăcării întregii realități în general cu spiritul, iar statul cu conștiința religioasă și cunoștințele filozofice” [32, vol. III, p. 342, cf. vol. X, p. 144, 221]. Tocmai astfel de declarații ale regretatului Hegel au provocat acuzația din partea lui R. Heim de a fi complet reacționar [153, S. 367] și scuzele reciproce ale lui K. Rosenkranz [207, S. 38] și J. Ritter. , conform căruia Hegel era un liberal [vezi 216].

Într-adevăr, Hegel nu este înclinat să glorifice necondiționat toate faptele revoluționare din Franța în secolul al XVIII-lea, dar și-a păstrat simpatia pentru etapa girondină a revoluției pentru tot restul vieții sale, reproducând din când în când critica la adresa extremelor iacobine ca „ nebunia timpurilor moderne” [32, vol. III, p. . 339], în care poporul „nu știe ce... vrea” [32, vol. VII, p. 324]. În acest sens, categoria înstrăinării capătă un sens conturat deja în Fenomenologia Spiritului - este sinonim pentru încăpățânarea și răzvrătirea spiritului subiectiv împotriva propriei sale baze substanțiale, pedepsit temporar cu restaurare și nu obligatoriu acolo unde reforma religioasă a prevenit politica politică. revoluții [vezi.

32, vol. III, p. 339; vol. XI, p. 418]. Nu acceptă regretatul Hegel și conceptul burghezo-liberal al puterii de stat. El consideră liberalismul burghez ca un fapt al vieții economice a țărilor Europei, care se desfășoară în măsura în care acestea aderă la principiile comerțului liber, dar aceste ordine nu trezesc în el admirație: aduc cu ele multe contradicții, și se bazează pe stat ca pe o forță care se poate ridica deasupra botului concurenței economice și poate depăși aceste contradicții.

Dar concepția hegeliană a guvernării politice, așa cum am observat într-o altă legătură, nu are nimic în comun cu idealurile aristocratice reacționare. Filosoful rămâne un dușman al istoricismului reacționar al romanticilor și al așa-zisei școli istorice de drept a lui Hugh și Savigny, oponent al restaurării feudale. El este convins că „numai grație constituției conceptul abstract al statului este pus în practică și în realitate” [32. vol. VIII, p. 42]. Patosul negării monarhiei absolute este impregnat de evaluarea lui asupra filosofiei iluminismului francez [vezi. 32, vol. XI, p. 335]. constituţional

Biblioteca „Runivers”

o monarhie imobiliară bicamerală cu un sistem electoral limitat – acesta este idealul politic al lui Hegel [32, τ. III, p. 317, 321-324] În trăsăturile acestui ideal, el a inclus ereditatea puterii monarhice [vezi. 32, or. VII, p. 307], dar acest lucru nu îl identifică cu adevăratul stat prusac al anilor 20 ai secolului al XIX-lea. Hegel ar dori să vadă un monarh care, conform constituției, semnează hotărârile adoptate de ReichstagOchM și nu are suveranitate domnească „pură”. Dar practica politică a lui Friedrich Wilhelm al III-lea, și apoi a arogantului Friedrich Wilhelm al IV-lea, a fost complet diferită. Primul dintre ei, în anii războaielor napoleoniene, a promis de două ori poporului său o constituție, dar de ambele ori a înșelat. Hegel crede că „într-o monarhie bine organizată, latura obiectivă aparține numai dreptului” [32, vol. VII, p. 309], dar, așa cum îi scria cu amărăciune lui Nithammer în 1807 (și această trăsătură a vieții politice a fost păstrată douăzeci de ani mai târziu), „în Germania modernă ei guvernează și acționează fără nicio constituție” [29, vol. 2, p. 285]. Rolul Reichstag-ului a fost nesemnificativ, contradicția dintre „societatea civilă” și stat nu a fost depășită.

Este inexact să credem că în anii Filosofiei dreptului, sistemul parlamentar englez a devenit idealul politic al lui Hegel: el credea că anarhia politică a regilor englezi ai timpului său ducea la un nou defect - țara devine o jucărie în mâinile diferitelor forţe politice. Se poate spune că idealul lui Hegel în ultimul deceniu al vieții a fost „între” Prusia și Anglia acelor ani. Am notat deja unele dintre îmbunătățirile legislative pe care le propune. La acestea trebuie adăugată separarea dintre biserică și stat [cf. 32, vol. VII, p. 289] și măsuri de protecție în raport cu știința. Hegel sfătuiește guvernul să acționeze „împotriva bisericii, care pretinde o autoritate nelimitată” [32, vol. VII, p. 288], și deci împotriva unor astfel de religii, care iau forma unei instituții care se opune instituției „adevărate” a unui stat laic rezonabil.

Hegel își propune să efectueze reforme cu prudență și gradualism, „fără revoluții violente: când această înțelegere devine proprietate comună, instituțiile cad ca un fruct copt” [32, τ. X, p. 207]. El nu ține cont de forțele de rezistență din partea de reacție. Implementarea principiului gradualismului

Biblioteca „Runivers”

sunt chemați să depună moșiile ca „corp de mijlocire” [32, vol. VII, p. 326] între guvern și popor și ca conducători ai voinței monarhului către supuși, un fel de „termen mijlociu” între aceștia „Sistemul statal este în esență un sistem de mediere” [ibid, p. 327]. Și tocmai pe baza criticilor aduse tezei lui Hegel despre „medierea” contradicțiilor sociale acute, tânărul Marx și-a prezentat poziția potrivit căreia extremele sunt ireconciliabile, căci sunt doar extreme, iar în lupta dintre ele sunt un adevărat. izvor de dezvoltare [1, vol. 1, p. 564].

Hegel vede un stimulent pentru progres și în lupta forțelor sociale, dar nu în lupta dintre moșii și cu atât mai mult între clase, ci între state. De aceea scrie că războaiele „conservă sănătatea morală a popoarelor, indiferența lor față de înghețarea certitudinilor finale; la fel cum mişcarea vântului nu permite lacului să putrezească, ceea ce cu siguranţă i s-ar întâmpla cu o linişte prelungită, tot aşa războiul fereşte popoarele de decădere” [32, vol. VII, p. 344]. Prin aceasta, Hegel înseamnă că războaiele trebuie purtate „moral”, adică cu respectarea anumitor principii juridice. Sociologul A. Knudsen în „Filosofia războiului și păcii” (1949) a remarcat că Hegel a acordat apologeticii războiului „respectabilitate intelectuală”. Maritain, Popper, G. Kohn, Fetcher și Doderlein leagă viziunea lui Hegel despre războaiele interstatale cu interpretarea conceptului său despre stat ca presupus profascist (cu un indiciu al învățăturii lui Marx despre dictatura proletariatului). S. Avineri, V. Kaufman și G. Marcuse aderă la o schemă burghezo-liberală simplificată, conform căreia Hegel era un oponent al războiului. J. Dont atrage atenția asupra acelor aprecieri pozitive pe care Hegel le-a întâlnit cu privire la războaie nu oricare, ci destul de specifice: sclavii împotriva asupritorilor lor, revoluțiile burgheze și războaiele pentru independența coloniilor, ca să nu mai vorbim de războaiele din Franța revoluționară și razboaie de eliberare nationala. Dar aici nu vorbim despre asta, ci despre atitudinea lui Hegel față de instituția războiului în principiu, despre filosofia sa a războiului.

Concepțiile teoretice ale lui Hegel despre război s-au schimbat de mai multe ori. Războiul pentru el nu este un fenomen de politică externă, ci o trăsătură care decurge din însăși esența statului. În „Primul program al sistemului idealismului german”

Biblioteca „Runivers”

(1796) iar în prima ediție a Enciclopediei științelor filosofice (1817) a vorbit, în spiritul ideilor lui Herder și Kant, în favoarea păcii

eterne. Un alt lucru este în Filosofia dreptului, dar să ne amintim că finalizarea dezvoltării istorice înseamnă pentru el sfârşitul erei războaielor, şi-au făcut treaba şi militarismul nu are viitor. Dar atâta timp cât există, ele sunt expresii ale dialecticii istoriei, iar acest lucru trebuie luat în considerare.

Principiile filosofiei istoriei

§ 6. Filosofia istoriei. Filosofia artei

Abia începând cu filosofia istoriei intră pe deplin în joc în cadrul doctrinei obiectivului.

spiritul istoricismului. El intră pentru a nu lăsa sistemul hegelian până la secțiunile finale ale doctrinei spiritului absolut. Progresul națiunilor este mișcarea istoriei. Spiritele stărilor individuale „sunt doar momente în dezvoltarea ideii generale a spiritului” [32, τ. III, p. 316]. Deci istoria este istoria statelor. Dar interesele popoarelor individuale coincid doar parțial cu direcția generală a lumii în ansamblu și, prin urmare, evenimentele istoriei lumii „sunt dialectica spiritelor populare individuale - curtea mondială” [ibid, p. 329].

În filosofia istoriei, Hegel nu putea ignora faptele empirice „raționale” care provoacă o profundă „diferență a principiului ca atare față de aplicarea lui, adică implementarea și implementarea lui în realitate ” [32, τ. VIII, p. 18]. După cum a remarcat Lenin, „filozofia istoriei” hegeliană dă foarte, foarte puțin – acest lucru este de înțeles, pentru că tocmai aici, tocmai în acest domeniu, în această știință, Marx și Engels au făcut cel mai mare pas înainte. Aici Hegel este cel mai depășit și mai anti-Tiquized” [5, vol. 29, p. 289]. Dar „Introducerea” (1830) în „Filosofia istoriei” a fost foarte apreciată de Lenin pentru spiritul său profund de istoricism.

În această „Introducere” Hegel respinge reducerea „rațională” a istoriei civile la evenimente și fapte disparate ale indivizilor, cultul romantic al „eroilor” și galvanizarea în modernitate a idealurilor devenite de mult învechite. Dar ideile vremurilor trecute nu dispar fără urmă: ele influențează viitorul și, din vechea Antichitate, invadează epocile ulterioare, supraviețuind.

Biblioteca „Runivers”

„întinerire (Verjüngung)” și eliberarea mișcărilor de masă de orbirea spontaneității (adică „înlăturare”, adică procesarea ideilor vechi în conformitate cu cerințele modernității). „Întinerirea spiritului nu este doar o întoarcere la forma [anterior]; este o curățare, o rafinare a sinelui. Prin rezolvarea sarcinii sale, el își creează noi sarcini și înmulțește materialul muncii sale” [154, p. 35], înlăturându-și fostele forme „finale” (aici în sensul: trecătoare, pentru că imperfecte).

Hegel recunoaște o anumită influență a naturii asupra vieții oamenilor [vezi. 32, vol. VIII, p. 76], dar atribuie ideilor un rol decisiv în istorie, deoarece „procesul istoric mondial se desfășoară rațional” [ibid., p. 10]. Credința lui Tegel în rațiune este credința în

invincibilitatea progresului. Teza sa despre caracterul rezonabil al istoriei se dovedește a fi mai largă decât afirmația despre cunoașterea evenimentelor istorice de către știință și despre natura lor obiectivă. Aceasta este teza despre mișcarea societății către o stare demnă de om și de mintea lui și despre impactul crescând asupra procesului istoric al ideilor rezonabile care corespund cel mai adecvat tendințelor obiective ale progresului. Vom spune că în zilele noastre factorul subiectiv, ideologia științifică și puterea productivă a științei sunt într-adevăr în creștere. Relații rezonabile, comuniste între oameni - așa este viitorul omenirii.

Hegel subliniază că ordinea și regularitatea esențiale sunt ascunse sub haosul exterior al fenomenelor individuale. „În istoria lumii, mulțumită acțiunilor oamenilor în general, se obțin rezultate oarecum diferite decât cele pe care ei se străduiesc și pe care le obțin, decât acele rezultate pe care le cunosc direct și pe care le doresc” [32, vol. VIII, p. 27], uneori chiar de așa natură încât îl lovesc cu „lovitură inversă” pe cel care a întreprins aceste acțiuni. În acest sens, Hegel propune propunerea pe care am întâlnit-o deja despre „sprețuirea rațiunii (List der Vernunft)” în istorie [ibid., p. 32; cf. vol. VI, p. 205]. domnind asupra oamenilor. Filosoful dezvoltă ideea schițată de Vico, A. Smith, Herder și Kant. Rațiunea îi obligă pe oameni, prin pasiuni și acțiuni raționale, să slujească universalul.

Biblioteca „Runivers”

prin inducerea persoanelor egoiste în mod voluntar și în această intenție „în mod liber” să promoveze acele scopuri pe care ei nu le-ar urmări, din propria lor voință. Spiritul lumii îi obligă pe oameni să urmeze involuntar calea libertății. „Vileja minții” este legătura intermediară dintre necesitatea d\ha și arbitrariul (adică libertatea imaginară) a indivizilor și între libertatea spiritului și necesitatea fizică a acțiunilor acestora din urmă. Printre acele fapte ale oamenilor care, prin consecințele lor și prin particularitățile mijloacelor folosite, le duc cu mult dincolo de imediat și „final”, Hegel pune pe primul loc munca (se referă, de exemplu, la rolul unui plug agricol.). Astfel, „ viclenia rațiunii ” primește o justificare de la Hegel în lucrare [vezi. 193, S. 62], dar și în analiza evenimentelor istoriei civile. „Istoria în general, istoria revoluțiilor în special, este întotdeauna mai bogată în conținut, mai diversă, mai versatilă, mai plină de viață, „mai vicleană”, scria Lenin. — ce-și imaginează cele mai bune partide” [5, vol. 41, p. 80], și cu atât mai mult indivizii.

„Vitelia minții” nu ocolește nici măcar oamenii mari. Hegel exprimă opinii profund dialectice asupra rolului marilor oameni în istorie. „Personalitățile istorice mondiale” erau „oameni gânditori care au înțeles ce era necesar și ce era oportun” [32, vol. VIII, p. 29]. Aceștia sunt, parcă, reprezentanți de încredere ai spiritului mondial, „încarnări vii ale unui act substanțial” [32, vol. VII, p. 356]. Prin ele operează „un spirit ascuns care bate la [ușile] modernității, este încă sub pământ și încă nu s-a maturizat pentru existența modernă, dar vrea să iasă afară, iar pentru el lumea modernă este doar o cochilie care conține un nucleu diferit. , pe lângă faptul că aparține acestei

cochilii” [154, S. 97]. În raport cu aceste persoane, toate celelalte persoane constituie doar baza pasivă a activității lor. Acestor alți indivizi reproducători (verhaltende)” se aplică în primul rând cuvintele dure ale lui Hegel: „ne împacăm cu faptul că indivizii, scopurile și satisfacția lor sunt sacrificate, că fericirea lor este în general lăsată la voia întâmplării, în domeniul căruia îi aparține. , iar indivizii sunt în general aduși în categoria mijloacelor” [32, vol. VIII, p. 32]. Se naște spectrul Istoriei cu majusculă, care merge cu călcâiul de fier peste trupurile celor învinși, infinit indiferent față de

Biblioteca „Runivers”

Suferința și moartea lor și fiecare dintre statele care formează procesiunea Istoriei „există pentru sine” [ibid., p. 38; cf. Cu. 182], și nu pentru cetățenii săi. Nepasionalitatea olimpică a acestei scheme, conform căreia istoria lumii ar putea fi „complet fără legătură cu indivizii” [ibid., p. 65], au revoltat gânditori atât de profund democratici precum Belinsky, Dembovsky, A. Smetana, care în același timp au adus un omagiu profunzimii dialecticii hegeliene a personalității și istoriei.

Și această dialectică nu se reduce la transformarea majorității umanității într-un piedestal pentru „eroi”. Hegel, pe de o parte, este dur și cu „personalitățile istorice mondiale”: „... când scopul este atins, ele cad ca o coajă goală de cereale” [ibid., p. treizeci]. Pe de altă parte, el admite că fără oameni modesti și discreti, „eroii” ar fi neputincioși să realizeze ceva și chiar că fiecare „individ ca atare are o valoare infinită” {32, τ. III, p. 292; cf. τ. IX, p. 98]. Și în general, „omul este stăpânul destinului său și al destinației sale” [29, vol. 2, p. 545]. În mod caracteristic, după Hegel, spiritul este „definit ca privat, ca uman” [32, τ. XII, p. 83] în marea artă clasică, și cu atât mai mult în arta romantică capătă „valoare infinită” [32, τ. XIII, p. 90] în această calitate. Cu toate acestea, două linii diferite în evaluarea auto-activității umane nu sunt aduse la unitate de către Hegel.

Hegel a fost cel mai aproape de adevăr în doctrina sa despre „sprețenia minții” și problema rolului unor personaje istorice proeminente. De asemenea, profunde au fost considerațiile sale despre egoismul uman: toate „acțiunile oamenilor provin din nevoile lor” [32, τ. VIII, p. 20]. Lenin a apreciat foarte mult toate aceste conjecturi hegeliene: „Hegel are începuturile materialismului istoric” [5, vol. 29, p. 286]. Dar nimic mai mult decât începuturile. Până la urmă, chiar și în cazul unor personalități mari, corelația dintre scopurile lor personale și mondiale nu îi este foarte clară: în ce constau exact aceste scopuri pentru anumite epoci ale istoriei?

Unitatea procesului istoric este afirmată de Hegel în sensul nu numai al legăturii dintre diferitele sale etape, ci și al participării diferitelor popoare la creativitatea istorică comună. El este un adversar al izolării regionale a naţiunilor \ deşi rolul în istorie le atribuie departe de

1 SH Avineri îi reproșează așadar lui Hegel că a subestimat rolul naționalismului în viața popoarelor contemporane [vezi 125, p. 241] Același lucru.

aceeași. Dar, în principiu, toate sunt verigi într-o singură mișcare istorică, iar sensul ei este „progres în conștiința libertății, progres pe care trebuie să-l recunoaștem în necesitatea ei” (32, vol. VIII, p. 19; cf. p. 54).Hegel vede în atingerea libertăţii cel mai înalt sens moral al istoriei. Această idee nu este nouă, era deja în lucrarea lui Kant „Către o pace eternă”, ea a fost aderată în cele mai bune perioade ale lucrării lor de către Fichte. și Schelling.

Punctul culminant al libertății are loc de trei ori în sistemul lui Hegel: în Conceptul logic, la sfârșitul istoriei stărilor și la finalul autodezvoltării spiritului absolut, dar numai în al treilea caz libertatea este finală, deși libertatea în istoria civilă are un conținut moral care se manifestă prin activitatea popoarelor întregi: niciun stat nu poate dobândi adevărata libertate și triumfă, după Hegel, numai în mintea elitei filosofice, ridicându-se deasupra sferei înstrăinate a oricărei persoane sociale. instituții, înfundate în „finitudinea rațională”.

Oricum ar fi, în istoria lumii există o ascensiune spre libertate, forțată să depășească numeroase obstacole, iar fiecare epocă istorică are propria ei măsură de conștientizare a libertății ca scop în sine. Pe această cale, haosul accidentelor fizice este depășit, în timp ce accidentele spiritului sunt ordonate. În acest sens, deja o înțelegere filozofică a istoriei înseamnă eliminarea accidentelor din ea [vezi. 154, S. 29].

Ce înseamnă libertatea în istorie ca concept semnificativ? În ceea ce privește oamenii individuali, libertatea are loc în sensul conștientizării și acceptării lor a necesității istorice. În ceea ce privește istoria în ansamblu, libertatea înseamnă dobândirea de către spiritul lumii a maturității maxime posibile pentru spiritul său, starea istorică dată. Aceste formule nu sunt legate de mișcările maselor populare asuprite, de aspirațiile lor concrete și se transformă ușor în ceva gol. „Sprețenia minții” începe să însemne iraționalitatea fatală a oamenilor, dar în ce se transformă misiunea personalităților istorice mondiale? „Adevăratul nume al activității lor nu este o acțiune eroică, ci mai degrabă un sacrificiu pasiv” [I, vol. II, p. 268]. Individ, autorul crede că Hegel a ajuns la un paradox: „...cei care fac istorie nu au înțeles-o, iar cei care o înțeleg nu o (și nu vor face)”.

căruia i s-a promis că ar putea fi „cu adevărat liber” [32, vol. III, p. 292], înăbușit de puterea fatală a absolutului. Fatalismul universal este deja vizibil din poziția lui Hegel că „primele manifestări ale

spiritului practic. conţin întreaga istorie" [32 , vol. VIII, p. 18] Promisiunea libertăţii prin cunoaşterea esenţei procesului istoric devine un sunet gol o persoană individuală" [32, vol. XII, p. , sau reflecţii asupra revoluțiile imperiilor" (1791) de F Volney, deși i-a fost greu să accepte pe deplin opinia autorului despre natura întâmplătoare a multor răsturnări istorice [vezi 171, p 85, 113] „Vedem cum cele mai nobile și mai frumoase pieri" [154 , S 261], dar aceasta, după Hegel, în mod inevitabil, oricât de mare ar fi fost ideea întruchipată de spiritul național, ea, jucându-și rolul până la capăt și supracoaptă, duce la declinul însăși oameni pe care i-a exaltat anterior

Cu toate acestea, întregul tablou al istoriei desenat de Hegel nu poate fi numit pesimist și plin de „durere neputincioasă" [32, vol. VIII, p. sau organe disciplinate ale integrității sociale Dar eroismul se limitează la tragedie „Istoria lumii nu este o arenă a fericirii. , perioadele de fericire sunt foi goale în ea, pentru că sunt perioade de armonie, absența opoziției" [ibid., p. 26, cf. 71] Dar acesta nu este un motiv de disperare și nu o scuză pentru inacțiune, ci încă un motiv pentru respingerea moralizării superficiale „La urma urmei, istoria lumii se desfășoară într-o sferă mai înaltă decât cea în care se limitează moralitatea" [ibid., p. 64] și putem spune că „virtuțile joacă un rol nesemnificativ în raport cu lumea și la ceea ce se întâmplă în ea. Dimpotrivă, pasiunile, scopurile egoiste, satisfacerea egoismului au cea mai mare putere" [ibid., p. 20, cf. p. 256]

Desigur, Hegel are dreptate în sensul că nu toate

Biblioteca „Runivers"

Realizările din istoria anumitor state sunt înălțătoare și instructive, în general semnificative și cu atât mai bogate în fapte progresiste. El se referă la categoria „ființe exterioare" întâmplări aleatorii, precum și fenomene care, ca, de exemplu, în perioada preistorică, fără urmă, fără consecințe grave, s-au scufundat în uitare. Există „locuri goale" în istorie în sensul că acestea nu sunt vremuri de armonie și fericire, ci ani de atemporalitate reacționară, însoțite de suferințe enorme ale maselor de oameni, în timp ce acestea nu s-au ridicat încă la luptă. Hegel „postulează participarea activă a omului la lupta împotriva realității înstrăinate" [186, S. 133]. El propune o poziție cu privire la negarea unor etape ale progresului istoric de către altele, mai mature, care apare atunci când apare nevoia „de a se întoarce împotriva conținutului care până acum a avut exclusiv semnificație" [32, τ. XIII, p. 165].

Dar aceste grăunte de adevăr sunt îmbrăcate într-o coajă de idealism. Lupta intereselor reale are loc, după Hegel, numai în sfera fenomenelor, deși departe de a fi efemeră; în esență, o anumită „substanță" mistică suferă metamorfoze, care, în raport cu istoria lumii, este desemnată de filozof ca o serie de înlocuiri succesive între „spirite populare (Volksgeister)" [327 vol. VÏII, p. 61]. Conceptul de spirit popular a fost împrumutat de Hegel de la primii romantici, de la care, de exemplu, Novalis, a însemnat ideea de stabilitate și continuitate a tradițiilor trecutului *. Rolul acestor

„spirite” este descris de el cu ajutorul unui exemplu din țesut: pasiunile și luptele umane sunt bătăturile marelui covor al istoriei, iar ideile care exprimă „spiritul popular” stau la baza acestuia [vezi 32, τ. VIII, p. 23]. Dar în cuvinte, statele exprimă prin activitatea lor conținutul „spiritelor populare”, dar în realitate le înlocuiesc cu ele însele, acoperindu-și acțiunile prin referire la ele. Iar trecerea de la o fază la alta este cu adevărat marcată de catastrofe în viața popoarelor, care constituie pauze în procesiunea triumfală treptată a „spiritului mondial (Welt-geist)”. Cu toate acestea, problema evaluării acestor catastrofe rămâne neclară pentru Hegel: „.. you can't dance on all the ruins, like on J^x of the Bastille” [171, p. 101].

1 Dar Hegel s-a opus falsării faptului apariției formațiunilor statale-naționale, care era caracteristică romanticilor târzii precum Haller.

Biblioteca „Runivers”

Schema generală a procesului istoric se încheie în el cu apoteoza reconcilierii contradicţiilor sociale. „Nicăieri nu există o nevoie mai mare de o astfel de cunoaștere conciliantă decât în istoria lumii” [32, vol. VS, p. 16], și rămâne să recunoaștem din nou că „lumea reală este așa cum ar trebui să fie” [ibid., p. 35], oricât de nemulțumiți ar fi fost tinerii înfocați de el. Dar de la o introducere filozofică în istorie este necesar să trecem la filosofia istoriei însăși, iar Hegel trebuie să revină la propozițiile ireconciliabile.

contradicţiile în forma lor finală, caracteristică oricărui spirit obiectiv [vezi. 32, vol. III, p. 49]. Întreaga istorie a societății umane este rezolvarea contradicțiilor dintre subiect și obiect în diverse modificări și la diferite niveluri. Urmărind contradicțiile din istoria popoarelor și statelor, Hegel aderă la principiul identității logicului și istoricului, care se realizează aici sub forma suprimării de către logica (starea dată, „spiritul său popular”) a istoricului. (istoria reală a acestui popor). Cum arată în mod concret?

Înfățișând procesul istoric ca o secvență de „spirite populare” care domină fiecare la timpul său, cu principii diferite care stau la baza lor și legi diferite ale descoperirii lor, Hegel se concentrează nu pe continuitatea în cadrul acestei curse de ștafetă, ci pe înlocuirea uneia dintre verigile sale cu altele. iar asupra subordonării generale a acestui proces.„integritate (Totalílãt)”. Fiecare principiu nou din istorie a „eliminat” [cf. 32, vol. VSH, p. 323] principiul care l-a precedat și formele de guvernare ale diferitelor popoare „nu oferă o bază comună pentru ca diferența să se reducă doar la un anumit mod de îmbunătățire și dezvoltare, și nu la o diferență de principii” [ibid, p. . 45]. Dacă principiul unei structuri de stat date nu mai îndeplinește cerințele libertății, acesta a supraviețuit și este sortit pieirii. Toate „principiile” din istoria reală sunt precedate de haosul unui stat preistoric (apatrid) de animale nestăpânite. Ulterior „istoria lumii este disciplina voinței naturale nestăpânite și ridicarea ei la universalitate și la libertate subiectivă” [ibid., p. 98; cf. Cu. 57]. Statul preistoric era, de fapt, străin de libertate,

arbitrariul animal nu era decât un înveliș al lipsei universale de libertate; dar chiar și în acea epocă au existat unele progrese: au apărut limbile (sanscrită), gramatica lor și, prin urmare, gândirea, au apărut idei religioase grosolan senzuale. Apoi urmează istoria propriu-zisă, care este deja de natură politică.

Ea distinge trei forme istorice ale statului, care exprimă principiile corespunzătoare ale „spiritelor populare”, necesitând fiecare disciplină și organizare a subiectelor. A doua formă apare în două soiuri, iar a treia - în două epoci succesive, ultima dintre care nu este încă un program pe deplin realizat. Nu există nicio triadă și negație dialectică în această schemă, deși Hegel a conceput-o și chiar a evidențiat o mică subtriada ca parte a „lumilor” estică, greacă antică și romană. *

Dependență universală: „nu toată lumea este liberă*

timp preistoric

Despotism, sau monarhie neadevărată: „unul este liber” Lumea răsăriteană

Democrația și aristocrația „unii sunt liberi”

^Roma antică-lumea greacă a doua lume

Adevărata monarhie: „toată lumea este liberă”

Stianul germanic al Evului Mediu

strigă-pace

Hesgant germanic al timpurilor moderne

pace

Schema 14 Periodizarea istoriei lumii după Hegel

Relegând „popoarele” preistorice lipsite de statulitate în sfera accidentalului și nesemnificativ pentru istorie, Hegel consideră stările răsăritene ale antichității drept un piedestal pentru „lumile” ulterioare. „Popoarele răsăritene nu știu încă că spiritul sau omul ca atare este liber în sine; întrucât ei nu știu aceasta, nu sunt liberi” [32, vol. VIII, p. 18; cf. vol. IX, p. 93]*. Dar deja de aici începe cursa de ștafetă istorică mondială a spiritului, în care „conștiința de sine a unui popor individual este purtătoarea acestei etape de dezvoltare a universalului.

1 Aici, în legătură cu înțelegerea libertății ca o necesitate recunoscută, Hegel ajunge, de altfel, la o absurditate: oare chiar ignoranții antici despoți orientali „cunoșteau” necesitatea istorică?

În plus, Hegel împarte artificial „lumea răsăriteană” într-o serie de trepte ascendente.

spirit în existenţa sa actuală şi acea realitate obiectivă în care îşi pune voinţa. În raport cu această voință absolută, voința altor popoare individuale nu are drepturi, în timp ce oamenii amintiți mai sus domină întreaga lume” [32, vol. III, p. 333]. Ideea unui popor „ales” nu este nouă. Fichte a dezvoltat, de exemplu, noțiunea de „popor normal (Normalvolk)”, un tragic cultural. Dar Hegel în § 347 din „Filosofia dreptului” a adăugat o restricție severă: poporul ales nu poate constitui decât o singură dată o epocă în mișcarea ascendentă, iar acele popoare „a căror epocă a trecut, nu se mai numără în istoria lumii” [32, vol. VII, Cu. 356].

În cursa de ștafetă a popoarelor și „lumilor”, trecerea la un nou principiu are loc atunci când vechiul principiu s-a epuizat complet; în acest moment începe critica ordinii existente în societate, accelerând moartea acestora. Dezvoltarea are loc doar pe un canal îngust: dincolo de granițele oamenilor de conducere, nu numai acele popoare a căror misiune a fost deja îndeplinită sau care își așteaptă ceasul viitor, ci și acelea pentru care îndeplinirea acestei misiuni nu va cădea niciodată, cu atât mai mult cu cât cercul națiunilor selectate conturat de Hegel este extrem de restrâns. Toate națiunile istorice mondiale sunt constituite în state și invers, toate statele viabile sunt naționale și au o cultură unică.

Fiecare epocă a istoriei exprimă o idee mai specifică. Astfel, lumea greacă antică este purtătoarea ideii de „individualitate frumoasă” [32, v. VIII,

Cu. 226; cf. Cu. 213]. Lumea antică romană înseamnă „sacrificiul individualității, care este dat statului” [32, vol. XIII, p. 84] și este înlocuită cu ideea de persoană juridică. Se presupune că lumea germană este specifică ideii de libertate personală găsită în creștinism [vezi. 32,

vol. VIII, p. 323, 331-333}.

Hegel tratează negativ epoca medievală a lumii germano-creștine, ca fiind înstrăinată, și o certifică drept „noapte îngrozitoare”, în timpul reformei religioase din secolul al XVI-lea. el vede „soarele atot-transformator” [ibid., p. 384-385]. Înstrăinarea este însă și o etapă necesară a progresului, omenirea se îndreaptă către libertate „prin aservire” [ibid., p. 380]. Lasă prințul

1 „Într-o stare dată, numai această filozofie și această artă pot exista” [32, vol. VIII, p. 51].

Maxima „toată lumea este liberă” a primit doar o întruchipare nominală în creștinătatea medievală, dar este foarte aproape de a fi realizată în lumea germană modernă, mai ales în ultima ei perioadă \ și, mai mult, începând abia cu Revoluția Franceză din secolul al XVIII-lea. , când se produce din nou „răsăritul magnific”, cel mai clar iluminat, însă, nu Franța, ci se presupune că Germania, pregătită deja de reforma conștiinței religioase a lui Luther. Cu toate acestea, până la mutarea la Berlin, se pare că Hegel a continuat să-l considere pe liderul popoarelor europene, în ciuda înfrângerii lui Napoleon, nu a germanilor, ci a francezilor, și doar în prelegerile sale de la Berlin Prusia a luat locul Franței. Oricum, probabil că acest lucru s-ar fi întâmplat oricum chiar dacă Napoleon ar fi rămas la putere: până la urmă, ar fi inutil să ne așteptăm să rezolve problemele unei etape superioare a transformărilor burgheze din Germania, precum: unificarea întregului. țara într-un singur stat etc. În ceea ce privește rolul istoric al Bisericii Luterane, o contradicție este dezvăluită în evaluarea lui Hegel: sub presiunea faptelor istoriei, el este obligat să admită că ea nu a reușit să stabilească adevărata libertate a conștiință și spirit în viața lumească, dar, în același timp, continuă să insiste asupra substanțialității acesteia, astfel încât problema a ceea ce este „mai înalt” - reforma (adică reformele) sau revoluția - nu rămâne complet clarificată.

Periodizarea istoriei universale de către Hegel poartă amprenta atât a idealismului său filozofic, cât și a atitudinilor politice din ultimul deceniu al vieții sale, nu numai opusă rousseauismului, și cu atât mai mult socialismului utopic, ci și diferită de liberalismul burghez. Realizată pe o bază politică externă, combinată artificial cu principiile dezvoltării libertății și individualității, această periodizare este neștiințifică. În special, nu conține criterii pentru oportunitatea autocriticii spiritului și trecerea la o nouă etapă de conștientizare a libertății și este imposibil să găsești aceste criterii rămânând în cadrul său, la fel cum este imposibil să găsești. stabili cum

1 Hegel a împărțit istoria Evului Mediu și a timpurilor moderne într-o mică triadă, în care a doua perioadă (de la Carol cel Mare la Carol al V-lea) a fost o perioadă de înstrăinare și „perversiune” a principiului [vezi 32, τ VSh, p. 325]. a treia perioadă, finală, a acestei triade

Biblioteca „Runivers”

Ce fel de antagonism este forța motrice a istoriei: mulțumirea și nemulțumirea spiritului, cunoașterea și ignoranța, latura „bună” și „rea” a vieții? Dar există și momente raționale în principiile construcției sale.Într-adevăr, în fiecare etapă a progresului istoric, popoarele individuale, așa cum ar fi, „scapă” înainte, inițiativa istorică le trece și nu toate celelalte state joacă un rol progresiv. Momentan. Fiecare formațiune socio-economică nu își primește expresia clasică în toate țările, iar punctul culminant al răsturnării sale revoluționare ulterioare are loc într-o singură țară, centrul mișcării revoluționare (invazia lombarzilor a finalizat distrugerea sclavilor romani. Imperiul, revoluția burgheză franceză din secolul al XVIII-lea a zguduit întregul continent european, iar Marea Revoluție din

Octombrie din Rusia a deschis calea către socialism pe tot globul). Dar toate acestea nu sunt legate de vreun „spirit popular” mistic și, în plus, în varianta naționalistă.

Să aruncăm o privire mai atentă asupra ultimelor etape ale procesului istoric după Hegel. În lumina evenimentelor contemporane bătrânului Hegel, întreaga perioadă a Revoluției Franceze, inclusiv anii terorii iacobine, este acum privită de acesta ca un prag necesar către o societate „civilă”, adică burgheză, dar nu ca începutul unui lung lanț de viitor și transformări din ce în ce mai strălucitoare... Ceea ce trebuia realizat s-a realizat: societatea „civilă” s-a impus și exact unde ar fi trebuit să fie, în Europa. „Istoria lumii se îndreaptă de la Est la Vest, întrucât Europa este, fără îndoială, sfârșitul istoriei mondiale” [32, vol. VIII, p. 98]. Hegel mai susține că nici francezii, nici anglo-saxonii, nici slavii nu au creat încă o lume istorică specială: printre francezi, „neputința victoriei” a dus din nou la opresiunea politică, deoarece principiul „că revoluția este posibilă fără reforma este eronată” [ibid., p. 419] și „nicăieri nu se pot găsi atât de puține instituții cu adevărat libere ca tocmai în Anglia” [ibid., p. 420]. Cât despre slavi, Hegel a lăsat deschisă problema rolului lor viitor, dar într-o scrisoare către Uexkül din 28 noiembrie 1821, a recunoscut că Rusia, „deja acum, poate, cea mai puternică putere dintre toate celelalte, se ascunde în sânul ei fără precedent. oportunități de dezvoltare a intenției sale

Biblioteca „Runivers”

natură puternică” [29, vol. 2, p. 407]. Deocamdată, după Hegel, s-a impus cu adevărat lumea germană, în frunte cu Prusia, în care „... mulțumită Bisericii protestante a avut loc reconcilierea religiei cu legea” [32, vol. VIII, p. 422]. Și întrucât „o anumită formă de guvernare poate exista numai sub o anumită religie” [ibid., p. 51], atunci statul prusac este indisolubil împletit nu numai cu tipul corespunzător de societate „civilă” și cu filosofia lui Hegel, ci și cu religia luterană. Ce urmeaza?

Hegel, desigur, nu a pretins că anii vieții lui au căzut la capătul lumii. Evenimentele istorice vor avea loc în viitor, viața socială nu se va opri. Dar cum vor fi aceste evenimente din punct de vedere al implicării lor în „substanțial”? Hegel admite că nu poate prevedea viitorul, nu se consideră îndreptățit să raționeze despre el. Dar nu este vorba doar despre refuzul de a fi profet. Hegel este totuși convins că istoria politică s-a epuizat, în principiu, pentru că punctul culminant al evenimentelor politice este deja în urmă (Ceva similar a fost crezut de Volney la începutul anilor 90 ai secolului al XVIII-lea). Aceasta înseamnă că evenimentele viitoare din politică își pierd sensul esențial, istoria politică se va retrage în plan secund în comparație cu evenimentele din cultură și gândirea științifică (filosofică). Spiritul mondial a crescut din hainele politice de stat, vremea „nebuniei încrederii” a trecut și s-a realizat tot ce se putea realiza în procesul de corectare politică a consecințelor sale. Pentru a-și exprima nemulțumirea, el, spiritul, are alte forme care îi sunt mai potrivite. Gânduri profunde! Dar ele nu sunt aplicabile în societatea burgheză. În plus, corelarea mișcării absolutului în sfera

vieții spirituale însăși cu mișcarea vieții socio-istorice se dovedește a fi foarte neclară și cel puțin ambiguă în sistemul lui Hegel, dialectica interacțiunii lor este ștearsă (precum și dialectica interacțiunilor dintre diferitele popoare din cadrul fiecărei „lumi” istorice.

Pe de o parte, arta, religia și filosofia - aceste trei forme ale spiritului absolut - au apărut cu mult înainte de acest moment, au evoluat de-a lungul multor secole și, pentru a le „asimila” pe deplin, absolutul trebuie să se întoarcă din nou la Orientul antic la porunca lui Hegel și a Greciei, pentru a înțelege mai bine pasajul

Biblioteca „Runivers”

retrospectie zi de zi a gândirii. Având o astfel de vedere a întrebării, cea mai înaltă dintre aceste forme „nu este mai sus” decât vârful său corespunzător în dezvoltarea socio-politică și o duce cu ea mai departe, astfel încât „nu este nevoie să vorbim despre sfârșit. a istoriei” [70, p. 58].

Pe de altă parte, întregul spirit obiectiv, inclusiv viața politică, este sfera instituțiilor înstrăinate, iar în acest caz viața spirituală a spiritului absolut lasă în urmă toată istoria politică, ea suferă în general soarta acelor popoare al căror „spirit național”. „ şi-a epuizat misiunea în viaţa politică.viaţa.

Dar din ambele interpretări ale poziției lui Hegel rezultă că progresul social nu s-a putut opri în statul prusac din anii 1920: fie mișcarea unui spirit înclinat spre filozofic va purta cu ea politica (cât de departe este o altă întrebare), fie această mișcare va dezvălui insuficienţa formelor consacrate de politică. Spiritul trebuie să meargă mai departe, ceea ce înseamnă că statul va trebui să se schimbe în concordanță cu standardele și cerințele sporite ale spiritului nestăpânit.

După cum știm, în viața politică a Europei de Vest se pregătea un punct de cotitură profund în anii 1930, iar Hegel a simțit apropierea unei noi ere, care și-a găsit reflectarea mistificată în poziția sa privind „înlăturarea” ființei politice de stat contemporane. prin produse superioare ale spiritului A a acelor elevi ai lui Hegel, care au încercat să țină pasul cu cerințele vremii, apropierea unei noi perioade de lupte de clasă i-a forțat să facă ajustări la schema istoriozofică însăși a profesorului. a introduce „epoca viitorului”, „epoca practicii” etc. [vezi. 135, S 31] Astăzi, ideologii reacției, dimpotrivă, încearcă să interpreteze închiderea sistemului lui Hegel ca un „prăbușire” [vezi 122, S 312, cf. S 333], și moartea „popoarelor istorice” — ca soarta lui Schopenhauer [vezi. 121, S 104] sau mizantropia lui Nietzsche1' în condiţii de înstrăinare indestructibilă „vechiul neadevăr continuă* până la catastrofă” [121, S. 95].

1 „Metafizica hegeliană a spiritului în toate etapele sale este atât de aproape de ura spiritului” [122, S 339]

Spiritul absolut Sistemul hegelian este completat de doctrina Concepţiei generale a spiritului absolut Istoria realizează unitatea stărilor subiective şi obiective e; ha pe baza nivelului de raționalitate care este posibil în condițiile stării cele mai rațional aranjate El se întoarce din generațiile sale obiectivate, înstrăinate în pântecele lui natal și este conștient de întreaga sa istorie.Această retrospecție are loc de trei ori, spiritul se întoarce de fiecare dată într-un punct mai înalt al lui p Și apoi se ridică într-un punct și mai înalt. Apare un fel de spirală și apoi se dovedește că în filosofie „ne ocupăm întotdeauna doar de prezent”, deoarece, după Hegel, filozofia este preocupat doar de adevărul veșnic prezent.În interiorul spiralei are loc o mișcare ascendentă a spiritului.de-a lungul crestelor celor trei valuri ale sale principale care se ridică în diferite puncte ale etapelor sale principale, creasta valului de artă cade pe Grecia Antică. , religie - despre Evul Mediu creştin, filozofie - pe Hegelul modern, Germania Aceste „creste” sunt conectate „direct” prin principala autostradă de ascensiune a istoriei trecute, pe măsură ce conținutul său durabil, apare o bifurcare; dezvoltarea istorică a artei, religiei și filozofia aparține trecutului și este înlăturată de starea prezentă a spiritului absolut, dar istoria științifică, a acestor forme spirituale intră în vistieria absolutului ca o valoare eternă, mai înaltă decât arta și religia reală.

Spiritul absolut

II I_______________
I____IΨ

Arta ca - Religia ca știință Filosofia ca istorie științifică a artei - istoria religiilor din SUA istoria științifică a filozofiei

spiritul contemplă spiritul se experimentează pe sine însuși, iar spiritul gândește

tu în introspecție senzuală în concepte științifice

reprezentari de imagini

Schema 15 Structura doctrinei lui Heget despre spiritul absolut ca trepte ale autocunoașterii sale

În partea a treia a filosofiei spiritului sunt reunite multe fenomene din cele pe care le numim conștiință socială, extinzându-și conținutul în domeniul relațiilor sociale obiective, subiectul

Acest conținut lovește în conștiința publică și în conștiința de sine. Un subiect închis în sine nu ar putea crea nici artă, nici filozofie; ele pot apărea doar pe o bază socială largă. Geiel a fost primul care a

aplicat în mod conștient dialectica studiului conștiinței sociale, luată în lunga sa dezvoltare istorică.

De la Schelling, Hegel a împrumutat ideea funcției ontologice a artei. Prima parte a doctrinei spiritului absolut este consacrată unei analize teoretice a problemelor esteticii și istoriei artei. Hegel a început să-l dezvolte letal în Heidelberg. Trecerea la artă de la „moralitatea obiectivă” se explică prin faptul că arta, după Hegel, concretizează relațiile morale, este o nouă etapă în autoproducția umană, o afirmare ulterioară a spiritului prin munca spirituală. În același timp, Hegel vede în artă un mijloc de a ridica omul deasupra tărâmului „necesității și rațiunii”, deasupra stărilor înstrăinate ale „societății civile”.

Estetica lui Hegel este una dintre cele mai remarcabile creații ale sale, culmea gândirii estetice burgheze. Impresionează prin amploarea acoperirii materialului și bogăția analizelor. Marele filozof a creat o panoramă impresionantă a activității artistice a omenirii, ridicându-se deasupra bazei „spiritului obiectiv”. Estetica sa include atât istoria artei, cât și teoria acestei istorii. Oferă o imagine a dezvoltării la nivel mondial a conștiinței artistice a omenirii.

„Arta este chemată doar să pună înaintea contemplației senzuale adevărul care există în spirit” [30, vol. 3, p. 16; cf. vol. 1, p. 61], crescând prin forma sa senzuală la conținutul său insensibil. În același timp, „scopul artei este de a găsi o expresie artistică pe măsura spiritului poporului” [ibid., vol. 2, p. 314]. Combinarea acestor două prevederi presupune multe nuanțe diferite în înțelegerea esenței art. Hegel subliniază puternic funcția sa cognitivă, fără teama de exagerare. Dar adevărata realitate, reflectată în artă în ochii idealistului, este un absolut spiritual, iar „spiritul popular” este expresia lui. Prin urmare, conținutul religios-filosofic abstract ar fi cel mai în concordanță cu scopurile și obiectivele artei.

Biblioteca „Runivers”

Dar „spiritul popular” în artă poate fi înțeles și ca caracteristici naționale, care sunt evidente, de exemplu, când comparăm pictura olandeză și cea venețiană. Aceasta înseamnă că arta exprimă depozitul psihologiei națiunii, specificul gândirii sale artistice.

Ea exprimă, și nu doar reflectă ca ceva în afara ființei. Se subliniază punctul de vedere că în artă se dezvoltă și se ridică atitudinea subiectului față de conținutul cognoscibil. O operă de artă „este în esență o întrebare, un apel la inima care îi răspunde, un apel la suflete și minți” [30, τ. 1, p. 77]. Dar aici se pune întrebarea despre impactul moral al artei. Hegel este un adversar al edificării uscate și al moralizării în spiritul clasicismului, dar recunoaște parametrul moral al conținutului și impactului artei [vezi. acolo, p. 54-61].

Dar cum rămâne cu diferența dintre artă și morală și cunoașterea conceptuală? Specificul său constă în figurativitatea creativității artistice și, prin urmare, în forma sa și modul în care este combinată cu conținutul. „Conținutul artei este ideea, iar forma ei este o întruchipare senzuală, figurativă” {ibid., p. 75; cf. vol. 2, p. 322],

astfel încât arta este unitatea unei forme substantive cu conținutul ideologic modelat de aceasta. Importantă a fost concluzia lui Hegel că factorul principal în artă nu este forma, ci conținutul [ibid, т. 1, p. 57], iar „forma nesatisfăcătoare provine și din conținutul nesatisfăcător” [ibid., p. 80; cf. Cu. 87]. Dar este recunoscută și relativa independență a formei (și deci a activității subiectului), ceea ce decurge, de exemplu, din caracteristicile așa-numitei arte simbolice. Există o „scurgere unul de la celălalt” [ibid., p. 57] de formă și conținut, dar există și discordie între ele. Spre deosebire de Kant, Hegel subliniază unitatea dialectică a formei și conținutului în artă, deși idealismul l-a împiedicat să deseneze această unitate concret peste tot.

De asemenea, Hegel pune profund dialectic întrebări despre conținutul social al artei și despre formele istorice de dezvoltare a conținutului artistic. Tocmai din contradicțiile în dezvoltarea conținutului pornește progresul artei. Estetica lui Hegel este pătrunsă de spiritul obiectivității și istoricismului [vezi. acolo, p. 288]. Subtil ridică problema limitelor scopului cognitiv.

Biblioteca „Runivers”

artă, întrucât întrunește scopul educativ, înnobilător. Hegel evită vulgarizarea tezei despre artă ca mijloc de cunoaștere în sensul că frumosul ar fi un subiect „obiect” special. Cea mai dificilă problemă a obiectivității frumosului nu a fost rezolvată de el, dar avertizează împotriva simplificărilor dăunătoare: astfel, „frumusețea în natură este frumoasă numai pentru altul, adică pentru noi, pentru mintea care percepe frumosul” [ibid, p. . 133]. De asemenea, nu acceptă în forma ei „pură” teza despre artă ca mijloc de educație morală: arta este ceva mai presus decât un simplu instrument al moralității, dar prin conținutul social cunoscut în operele de artă, poate avea de fapt un puternic impact moral.

Hegel este fidel cu sine atunci când susține că estetica sa, spre deosebire de arta însăși, nu va învăța pe nimeni cum să creeze opere de artă. Funcția normativă îi este complet străină.Dar, de fapt, unele norme artistice decurg din estetica lui Hegel, de exemplu, despre dependența formei de conținut, deși normele nu sunt foarte specifice. Dar ar fi potrivite norme precum „rețetele artizanale”? În orice caz, cuvintele lui Hegel sunt impregnate fără nici un dispreț față de normele creativității: „... numai prin studiu artistul realizează... conținutul” [ibid., p.

Să trecem la o   viziune mai concretă asupra esteticii lui Hegel. La

frumos   r r

r r   construirea sistemului ei el se mișcă

de la generalul abstract la o asemenea singularitate concretă, care este apropiată, după cum subliniază pe bună dreptate D. Lukacs în Estetica sa, de special. La urma urmei, „artei în general îi place să se oprească asupra specialului”, scria Hegel {30, vol. 3, p. 364].

În triada principală a esteticii lui Hegel și în diviziunile primei sale verigi (ideea de frumusețe în general), domină secvența logică, dar în cea de-a doua și a treia legătură filozoful a încercat să combine ordinea logică și istorică a considerației. Diviziunile primei verigi urmăresc aproximativ și mișcarea de la abstract la concret.

Deci, ce este frumosul ca pas în autoexprimarea ideii absolute? Definiția lui Hegel

Biblioteca „Runivers”

Ideea de frumusețe în general

forme de artă istorică

Í

Tipuri separate de art

ideea de frumusete

frumusețe în natură

Frumusețea în artă

simbolic oriental antic

clasic antic

creștin „romantic*

Extern: arhitectura

Cadou înconjurător

Subiect-

activ

pictură sculptură, muzică, „po ziya” (poz, versuri, dramă)

Biblioteca „Runivers”

Schema 16 Structura esteticii lui Hegel

Tipuri separate de artă aici sunt subordonate formelor lor istorice respective.

ca majoritatea celorlalte definiții categorice ale sale, este vag. Nu pentru că este construită prin medierea altor categorii (altfel categoriile ar fi deloc imposibil de definit), ci pentru că lasă

deoparte specificul a ceea ce este de fapt frumos din punct de vedere estetic. Dacă este „apariția senzuală a unei idei” [30, τ. 1, p. 119] sau o idee de adevăr concepută figurativ, a cărei formă și conținut se întrepătrund reciproc, atunci atât desenul teoriei geometrice, cât și semnul rutier sunt potrivite pentru o astfel de definiție. Inutil să spun că Hegel avea un fler artistic excelent și a reușit să-și ilustreze definiția insuficientă cu exemple bine orientate, iar în scrierile studenților săi, de exemplu, K. Rosenkranz, abstracția hegeliană a primit uneori o dezvoltare concretă de succes.

Hegel consideră frumosul în natură ca fiind mult mai jos decât frumosul în artă, iar acest lucru este în întregime în acord cu idealismul său filosofic general. Acele cuvinte pe care el consideră posibil să le exprime în favoarea frumuseții naturale sunt inspirate de Schelling, care a apreciat-o foarte mult. Frumosul în natură, după Hegel, se ridică de la frumusețea structurii în natura anorganică, de exemplu, în cristale, la frumusețea generală a peisajului și mai departe - viața organică. Această elevație are loc în direcția de la simetrie la armonie. Și totuși, spre deosebire de Schelling, Hegel consideră că frumusețea naturală este neadevărată. „Frumosul în natură este doar o reflectare a frumuseții care aparține spiritului” [30, τ. 1, p. 9].

Adevărata frumusețe este în artă. Hegel o desemnează drept „ideal”. Aceasta este realitatea, concepută proporțional cu „conceptul” ei, adică armonia conținutului și a formei artistice. Idealul este creat prin purificarea fenomenelor prin creativitatea artistului din trasaturile lor exterioare aleatorii, din vizibilitate. Lupta pentru ideal îl conduce pe artist în cele din urmă la imaginea „divinului”, și deci la ridicarea deasupra contradicțiilor vieții, iar Hegel se referă la „Visele” lui Schiller:

Dar în locuințele luminii, râvnite,

Acolo unde vedem forme de Perfecțiune nepieritoare, nu există tristețe.

Idealul se repezi spre idee, în artă trecerea la religie se coace. Dar prea puternic era simțul realității și aversiunea lui Hegel față de pietism,

astfel încât să fie de acord cu imersarea artei în religie, parcă cu rezultatul ei general. El exprimă ideea că divinul ar trebui înfățișat prin opusul său, adică prin imagini pământești, și direcționează cursul ulterior al raționamentului pe o altă cale.Ideea coboară pe pământ sub forma unui ideal! Apare o dualitate, care se repetă apoi în interpretarea sa asupra așa-numitei arte „romantice” în general și „poezie”.

Și mai sigur, apelul lui Hegel la valorile non-religioase duce la un rezultat diferit: el declară că adevăratul conținut al artei apare atunci când „aprinde și generează idei și imagini, dezvăluind cele mai profunde și universale interese umane” [30, vol. 1, p. 46 –48], adică pătrunde în relațiile dintre oameni, și deci în contradicții din

„societatea civilă” și dintre aceasta și stat. Pe de altă parte, măreția artei clasice a constat în faptul că a creat imaginea unei persoane armonioase, perfecte și, în general, „dintre toate formele, omul este cel mai înalt și mai adevărat” [32, vol. 3, p. 345]. Cu această ocazie, Cernîșevski a remarcat în disertația sa că dacă această idee ar fi cea „de bază” în estetica hegeliană, această estetică ar deveni cea mai bună.

Care ar trebui să fie cerințele estetice specifice pentru o lucrare cu adevărat frumoasă cu conținut social? Care sunt condițiile creării sale, transformându-se în caracteristicile sale interne?

În primul rând, o anumită „stare generală a lumii (Weltzustand)”, adică combinația de evenimente esențiale cele mai favorabile pentru formarea unei capodopere - cum ar fi, de exemplu, evenimentele din „epoca eroilor”. După cum se poate observa din analiza dramei lui Goethe „Goetz von Berlichingen” [vezi. 30, vol. 1, p. 205], când a analizat conceptul de „starea generală a lumii”, filosoful a exprimat aici considerații realiste în spirit și răspund cu sensibilitate contradicțiilor sociale.

În al doilea rând, „starea generală a lumii” se concretizează ca „situație”, iar manifestarea sa cea mai înaltă, cea mai intensă este „coliziunea”, care este înțeleasă ca o combinație de împrejurări care sfâșie spiritul cu cele mai ascuțite conflicte. Dacă „situația” este „inofensivă” sau nu există deloc, ca, de exemplu, în sculptura monumentală egipteană antică, atunci opera de artă este rece și fără

Biblioteca „Runivers”

vital. Predând despre aceste categorii, Hegel a concentrat interesele artistice asupra lucrărilor pline de dramă internă.

În al treilea rând, „coliziunea” se concretizează în „acțiune”, care ar trebui să constea în dezvoltarea unor conflicte individualizate de caractere, interese, acțiuni umane. În „acțiune” contradicțiile vieții și istoriei umane trebuie să-și găsească o expresie vie, saturată de un dinamism intens. Categoria contradicției are aici o aplicație estetică directă. Garanția pentru aceasta este originalitatea geniului artistic ca unitate de manieră subiectivă și stil „obiectiv”.

În doctrina formelor istorice private de artă, Hegel a folosit

forme de artă r j

J așează schema lui a celor patru „lumi”

istorie universală. Hegel postulează „un număr de tipuri speciale de modelare” [30, τ. 1, p. 79] al ideii de frumusețe și distinge trei tipuri principale (forme) în ea: arta simbolică a Orientului Antic, arta clasică a Greciei Antice și arta „romantică” a Evului Mediu târziu și a timpurilor moderne, în special în Germania. Vastul material din istoria artei ridicat de Hegel nu se încadrează în patul de trei forme procustean, iar obstacolele care au apărut aici pentru Hegel s-au

dovedit a fi deosebit de mari pentru că i s-a dovedit a fi mult mai dificil să trateze „empirismul" artelor în teoria şi istoria lor decât „empirismul" ştiinţelor particulare.în filosofia naturii.

În arta simbolică a Orientului, forma domină asupra conținutului, în raport cu care rămâne în mare măsură externă. În mare măsură, dar nu absolut, pentru că „arta constă tocmai în relația, afinitatea și întrepătrunderea concretă a sensului și imaginii” [30, vol. 2, p. 14]. Mai mult decât atât, forma nu este străină de conținut în stadiul prăbușirii artei simbolice, pe care Hegel o interpretează tocmai ca un proces de convergență tot mai strânsă a formei cu conținutul pe material din anumite motive ale unor genuri precum fabula, pilda. și proverbe.

Legătura predominantă a artei simbolice cu Orientul Antic este una dintre simplificările și exagerările general recunoscute ale esteticii lui Hegel, în care Mesopotamia și Egiptul sunt asociate cu o stare nedezvoltată a ideii,

Biblioteca „Runivers”

cu „pre-artă”: aici frica și sentimentul de mister sunt surogate ale cunoașterii. Cu toate acestea, în realitate, atitudinea lui Hegel față de arta simbolică nu este lipsită de ambiguitate și departe de a fi simplificată: dominația formei (simbolului) asupra conținutului este interpretată de el în moduri diferite - fie ca deficit de conținut odată cu dezvoltarea formei, fie ca un criptarea puternică a conținutului printr-o formă greu de înțeles, așa că „rătăcem în mijlocul unor sarcini” [30, vol. 2, p. 19], apoi, în sfârșit, ca încălcare a armoniei și, în general, a corespondenței și unității dintre formă și conținut, când există „singura lor rudenie” [30, vol. 3, p. 17], ci o întrerupere completă, „indiferență” [30, vol. 2, p. 14] încă nu există între ei, pentru că atunci n-ar fi deloc artă. Interesant este că în aceste calcule ale lui Hegel predomină tendința kantiană mai degrabă decât cea aristotelică în interpretarea categoriei „formă”, întrucât în estetica sa, în special, forma fără conținut nu poate fi în sine sursa principală a specificității calitative a unei operă de artă.

Atitudinea lui Hegel față de arta orientală nu este, de asemenea, lipsită de ambiguitate și aici se dovedește că conceptele de artă simbolică și estică nu coincid cu el. El apreciază foarte mult arta islamului, în care momente de simbolism sunt împletite cu motive complet nesimbolice. El compară poezia popoarelor de limbă arabă cu poezia romantică a cavalerismului spaniol [vezi. 30, vol. 3, vol. 479]. Este destul de ciudat că Hegel vede sfârșitul artei simbolice sub formă de alegorie, metaforă și epigramă.

A doua formă istorică de artă este arta clasică, care și-a găsit apogeul în Grecia antică. Aici, unitatea artistică și armonia formei și conținutului, adecvarea fenomenului de esență, legătura fericită dintre materie și spirit, pe scurt, acea proporționalitate deplină și acea perfecțiune impecabilă în imaginea unei persoane, care sunt „desăvârșirea de regatul frumuseții, au fost atinse. Nimic mai frumos

nu poate și nu va fi” [30, vol. 2, p. 231]. Această „perioadă estetică” propriu-zisă putea fi atinsă, acest vârf strălucitor al frumuseții putea fi cucerit, după Hegel, numai în acel stadiu al dezvoltării spiritului în care se afla încă.

1 Cf.: „O formă de artă romantică. este determinată de conceptul intern al conținutului pe care arta este chemată să-l întruchipeze” [30, vol. 2, p. 231].

Biblioteca „Runivers”

departe de a fi absolut absolut: a scăpat de dependența naturală, dar apoi încă nu a căzut în dependența socială de „tărâmul nevoii și al rațiunii” (este interesant să comparăm acest lucru cu afirmația lui Marx despre arta antică grecească din „Introducerea” din 1857). Dar spiritul nu se poate opri în mișcarea sa către o stare absolută și, prin urmare, trebuie să treacă culmea sa în artă, precum și înflorirea clasică a acesteia din urmă în cursul istoriei sale.

Descompunerea artei clasice are loc în două moduri diferite: prin degradare și printr-o tranziție mai directă la următoarea formă particulară de artă - „romantică”. Aceasta corespunde a două forme diferite de reacție a conștiinței la arta clasică: rațională și rezonabilă. Prima dintre ele duce la degenerarea creativității în „academicism” și „învățare la rece a morții”. Al doilea, prin auto-descompunerea formei clasice, duce la dezvoltarea artei în „romantic”, cu dezvoltarea ei din ce în ce mai intensă a vieții interioare - plecarea individului, în condițiile constrângerii libertății sale exterioare, „ în ea însăși” și în același timp o dorință crescândă de auto-exprimare. Apar o serie de întrebări și nu este de mirare că „construcția și construcția esteticii hegeliene sunt concentrate pe întrebarea cum să explicăm istoric și dialectic antichitatea anterioară și dezvoltarea artistică ulterioară după aceasta” [192, S. 19] .

În arta „romantică”, conținutul, ideea primează asupra formei, deoarece „lumea interioară este conținutul artei romantice” [30, vol. 1, p. 86], iar această lume este mai puternică decât orice formă, iar aici „latura senzuală exterioară este percepută... ca ceva nesemnificativ, trecător” [ibid., p. 86-87].

Conceptul lui Hegel de artă „romantică” este foarte vag, vag, aproape nemărginit. Întrucât o asociază cu creștinizarea artei, este firesc să o califice drept creativitatea artistică „romantică” a Evului Mediu, dar exaltarea religioasă a Evului Mediu este dezgustătoare pentru Hegel și se străduiește să o treacă mai repede, și doar Evul Mediu târziu, granița dintre cele două epoci, îi trezește o parte din interes. Deoarece Hegel are în vedere romantizarea artei în sensul artistic al cuvântului, în loc de rela-

Biblioteca „Runivers”

iubirea ta este iubirea pământească, care are „o bază în relații naturale spiritualizate” [30, vol. 2, p. 275]. Perioada de glorie și cele mai înalte realizări ale artei romantice sunt legate de Hegel de opera lui Goethe, în special de versurile sale - aceasta este „cea mai excelentă, profundă și impresionantă pe care o au germanii în timpurile moderne” [30, v. 3,

Cu. 537]. Dar a atribui romantismului întreaga operă a lui Goethe în ansamblu și, pe de altă parte, a nu observa romantismul revoluționar al lui Delacroix și Byron a însemnat să cedeze presiunii dogmatismului. Cea mai dogmatică interpretare a celei de-a treia forme istorice este resimțită atunci când Hegel ia în considerare opera contemporanilor săi; nu separă romanticii revoluționari de visătorii romantici ai trecutului, nici realiștii de sentimentaliști. Dar ostilitatea lui Hegel față de romantismul reacționar al fraților Schlegel cu fetișizarea lor a Evului Mediu este de netăgăduit.

Dar, în primul rând, împărțirea generală a artei în trei forme istorice ridică obiecții. Se dovedește că, după antichitate, progresul artei a constat în principal doar într-o creștere a conținutului, dar armonia anterioară a conținutului și a formei nu mai poate fi recâștigată, iar după „stropirea” creativității artistice în Germania Hegel modernă, doar epigonismul. este în general posibil, deoarece „ultimele flori ale artei” [30 ,

vol. 2, p. 320] au înflorit deja, în timp ce cele mai înalte realizări ale sale au dispărut de mult. Desigur, există un sâmbure de adevăr în faptul că „în fiecare val care se apropie, se ajunge la un moment ideal, „plinătatea manifestării unei idei”, [care apoi din nou] ne lasă într-o incertitudine infinită” [30, τ. 1, p. V], dar posibilitatea ca în viitor arta să înflorească din nou pe noul material senzual și în noi forme, și poate chiar să depășească tot ceea ce s-a realizat anterior, este indicată de Hegel prea vag pentru a fi vorbită ca o concluzie a concepției sale estetice. .

Apoi, Hegel ia în considerare sistemul

Tipuri, genuri de tipuri individuale și genuri de artă

arte , evidențiind în mod specific arhitectura

tur, sculptură, pictură, muzică și „poezie”. „Aceste cinci arte formează în sine un sistem definit și disecat de artă reală reală” [30, vol. 3, p. 21], sunt marcate cu sigiliul reținerii. a existat în orice moment, ceea ce înseamnă că în

toate formele istorice de artă, dar înflorirea fiecăreia dintre ele, după Hegel (și Schiller), cade numai pe o anumită formă (epocă), după care intensitatea și perfecțiunea creativității într-o verigă dată în sistemul artelor sunt redus mult. „... Pe de o parte, fiecare dintre artele individuale este asociată în mod specific cu una dintre formele universale de artă și îi conferă „o realizare artistică externă

adecvată, dar, pe de altă parte, fiecare artă individuală reprezintă, în mod special, mod de formare exterioară, integritatea formelor de artă” [30, vol. 1, p. 88]. De dragul schemei, Hegel nu face dreptate dezvoltării sculpturii după grecii antici şi satirei după romani. Dar sub presiunea faptelor, el este nevoit să împartă dezvoltarea „poeziei” nu după caracteristicile epocilor, ca în cazul celorlalte patru arte „perfecte”, ci după genuri. Oricum ar fi, Hegel are dreptate când crede că schimbarea genurilor şi a tipurilor de artă nu este întâmplătoare, ci profund naturală. El a pătruns de istoricism structura artei, morfologia ei.

Potrivit lui Hegel, arhitectura este arta principală a erei simboliste, dar el nu îndrăzneşte să afirme că această epocă reprezintă şi cea mai mare înflorire a ei, deoarece capodoperele au fost create mai târziu, de exemplu, de către arhitecţii Renaşterii italiene. În ceea ce priveşte „poezia” (Hegel a inclus arta scenică în ea), a cărei înflorire, conform schemei sale, cade pe epoca „romantică”, această schemă este imediat încălcată: Hegel este forţat să recunoască meritele înalte ale tragediei antice. Şi, deşi este convins că marile opere ale epopeei poetice sunt unice şi au trecut în trecutul irecuperabil, ele nu sunt tipice şi străine vremurilor romantismului, dar lirica „apare în aproape toate epocile dezvoltării naţionale” [30, vol. 3, p. 495].

Oricât de zguduită schema hegeliană a istoriei artelor de faptele reale ale dezvoltării lor, în principiul ei punctul culminant al unui anumit tip de creativitate într-o anumită epocă este un nucleu raţional indubitabil, chiar dacă acest principiu este asociat. cu conceptul poporului său purtător. Nu a fost secolul al XVII-lea în Ţările de Jos perioada de glorie a picturii, care nu a mai atins astfel de înălţimi în această ţară? Şi nu a devenit secolul al XX-lea secolul perioadei de glorie a picturii în frescă în Mexic şi a artei cinematografice în Uniunea Sovietică, în timp ce în Rusia în secolul al XIX-lea. s-a întâmplat ceva asemănător cu arta romanului în proză?

Dezvoltarea artei „romantice” propriu-zise, care şi-a primit numele de la Hegel de la şcoala contemporană a romanticilor, el începe cu pictura. În interpretarea şi evaluarea picturilor, el împrumută foarte mult din estetica realistă a lui Diderot şi Lessing, dar le lasă pe toate sub rubrica romantismului şi nu face excepţie nici măcar pentru picturile marilor olandezi. Dar cea mai caracteristică artei „romantice”, după părerea lui, este muzica şi mai ales „poezia”. Conţinutul din muzică „intră adesea sub controlul formelor regulate şi simetrice” [30, vol. 3, p. 281-282], dar ea însăşi este „în sine un principiu subiectiv” [30, vol. 3, p. 279], care are o varietate furtunoasă de sentimente. Aceasta din urmă duce la faptul că relaţia dintre formă şi conţinut în muzică nu este clară, iar aceeaşi formă poate fi asociată cu experienţe diferite, care, în general, sunt mult mai bogate decât posibilităţile formei muzicale, în ciuda faptului că lumea sa interioară este „complet lipsită de obiecte” [30 , vol. 3, p. 279].

Prin „poezie” Hegel înțelege nu numai creativitatea poetică sub forma poeziei epice și lirice, ci, după cum s-a menționat, arta dramatică și combină subiectivitatea muzicii cu obiectivitatea artelor vizuale. Hegel este un adversar al formalismului și cere un conținut profund din arta poetică: „... fiind ea însăși vital, trebuie să intre în grădina vieții” [30, vol. 3, p. 379].

Judecățile lui Hegel despre epopeea antică sunt impregnate de istoricism profund: această formă de artă poetică reflecta „spiritul popular” al unei epoci îndepărtate, cu libertatea și activitatea sa de sine a individului, iar acum, în epoca mașinilor și fabricilor, „ felul în care ne satisfacem nevoile vitale exterioare nu corespunde deloc fondului vital necesar epopeei originare, precum și întregii organizări moderne a statului” [30, vol. 3, p. 434]. Vag, Hegel a observat împrejurarea pe care Marx o subliniază cel mai sigur în „Introducerea” (1857): tocmai subdezvoltarea producției a fost terenul obiectiv al înfloririi artei grecești antice.

Dacă epopeea este obiectivă, iar subiectivitatea individualității este exprimată în versuri, atunci drama depășește unilateralitatea obiectivității epice și îngustimea subiectivismului liric, atingând unitatea lor cea mai înaltă.

Biblioteca „Runivers”

În dramaturgie, Hegel vede limita cea mai înaltă a tuturor artei, iar aici „coliziunea” și acțiunea ca cerințe estetice găsesc cea mai mare realizare, iar „tragicul” și „comic” ca categorii mai specifice de estetică decât „sublimul” în general, primesc condiții. pentru analiza lor dialectică .

Hegel crede că afirmația tragică demonstrează „legitimitatea ambelor părți opuse” [30, vol. 3, p. 594]. „Forțele spirituale ca patos al indivizilor se opun între ele în sfera dramatică” [gam same, p. 543], iar în tragedie se ciocnesc nu pentru viață, ci pentru moarte. Aceste ciocniri de circumstanțe, personaje și pasiuni ating punctul culminant, o individualitate frumoasă piere tragic și necesitatea istorică triumfă. „Götz von Berlihipgep atacă relațiile politice existente, care devin din ce în ce mai solide, și piere din ele” [ibid., p. 609]. Dar Hegel nu a observat noul tip de erou tragic - revoluționarul, care încearcă să-și realizeze scopurile atunci când condițiile pentru realizarea lor nu s-au conturat încă, vremea lor nu a venit încă.

Arta dramatică în ansamblu este un produs al unei vieți naționale foarte dezvoltate, în toată plinătatea și particularitățile sale. Recunoscând acest lucru, Hegel își pune schemele la o nouă încercare și ele eșuează: realismul invadează tărâmul romantismului și acaparează o parte din teritoriul său. Acest lucru se poate vedea din cerința lui Hegel însuși: „... individul din dramă trebuie să fie complet viu în sine și să reprezinte o integritate deplină, iar mentalitatea și caracterul său trebuie să fie în armonie cu scopurile și acțiunile sale” [30, v. 3, p. 558]. În general, în analiza dramei, Hegel s-a apropiat cel mai mult de realism. El subliniază că Diderot „a insistat pe naturalețea și imitația existentului” [30, vol. 2, p. 308]. În

tragedia timpurilor moderne, Hegel este atras de faptul că în ea, „acționând, o persoană intră în general într-un cerc de reală izolare" [30, vol. 3, p. 601], originalitatea vieții.

Hegel gravitează, de asemenea, către realism ca metodă artistică atunci când remarcă motivele sociale profunde ale alegerii de către pictorii de gen olandezi târzii a obiectelor de reprezentare în viața de zi cu zi din jurul lor [vezi. 30, vol. 2, p. 309] și admite că în arta lor au realizat „o caracteristică de viață extraordinară, plină de

Biblioteca „Runivers"

cel mai mare adevăr artistic" [30, vol. 3, p. 274] și concretețe, astfel încât „în lucrările lor se poate studia și înțelege natura umană și omul" [ibid., p. 275].

Dar Hegel avertizează împotriva unei înțelegeri naturaliste a adevărului artistic. La urma urmei, „simpla imitare a fenomenelor externe ca atare nu este scopul artei" [30, vol. 1, p. 52], în plus, o astfel de imitație dezavantajează arta în comparație cu natura [vezi. acolo, p. 49]. În principiu, arta este chemată să reflecte nu singularul, ci particularul și, dacă generează un obiect individual, atunci, prin aceasta, își îndeplinește sarcina de a individualiza universalitatea [ibid., p. 57].

Despre orientarea esteticii lui Hegel Problema   realismului este indicată de caracteristicile sale

doom of art   ygg »

J   sticks din starea artei

literatura în timpul declinului artei romantice. Arta devine din ce în ce mai seculară și din ce în ce mai „surprinde fenomenele finale ale lumii" [30, vol. 2, p. 306] În fața artistului, se dezvăluie o amploare uriașă atât în ceea ce privește forma, cât și materialul creativității, iar el „poate înfățișa tot ceea ce o persoană este capabilă să se simtă ca pe propriul pământ" [ibid., p. 318]. Dar aceste trăsături slabe sunt asociate de Hegel cu situația de descompunere a artei în general: spiritul, în străduința sa pentru identitatea subiectului și obiectului, are nevoie să fie eliberat „de conținutul și formele inerente finitului" [1]. 30, vol. 3, p. 615], promisiunea acestei eliberări este dată de următoarea etapă, după artă, a spiritului absolut, adică religia. Este evident că nu este pe drumul realismului.

Hegel leagă dezintegrarea artei în general cu genul comediei, dacă nu poate să sublim sublimul, apoi să creeze opusul său. Dar aici, un vânt proaspăt al timpului izbucnește în construcțiile lui Hegel, iar el a fost primul care a recunoscut ascensiunea romanului ca un fenomen artistic deosebit – „epopeea burgheză modernă".

În roman, „bogăția și versatilitatea intereselor, stărilor, personajelor, condițiilor de viață, fondul larg al lumii integrale apare din nou în întregime" [30, vol. 3, p. 474]. S-ar putea crede că

se spune asta despre Fielding sau Balzac, dar, vai, Hegel nu le-a citit.

(Goethe, familiarizându-se cu Shagreen Skin, a fost încântat). Oricum ar fi, recunoașterea de către Hegel a începutului perioadei de glorie a prozei artistice conturează negația negației (leagă epopeea timpurie de romanul modern). Și „un roman adevărat, ca o epopee, necesită integritatea viziunii asupra lumii și a perspectivei asupra vieții” [ibid., p. 475]. Poezia se transformă în opusul ei, în proză, corespunzătoare „prozei” vieții însăși.

A apărut oportunitatea unei restructurari radicale a întregii estetici a lui Hegel, dar el nu a folosit-o, deoarece aceasta avea să distrugă întreaga structură a doctrinei sale despre spiritul absolut. Iar cuvintele lui sună ca o jumătate de mărturisire a înfrângerii sale: „... în domeniul poeziei epice s-a deschis un domeniu nelimitat romanului, nuvelei și nuvelei. Cu toate acestea, nici în liniile cele mai generale, nu sunt în măsură să urmăresc aici întreaga istorie diversă a dezvoltării lor, de la origine până în zilele noastre” [ibid., p. 491 - 492].

Dar chiar și în înfrângere, Hegel caută victoria. Este de remarcat natura triadei „roman — nuvelă — nuvelă” pe care a conturat-o, în care se ia ca bază linia declinului genului și trecerii de la obiectivitate înapoi la subiectivitate, astfel încât nuvela în proză se dovedește a fi fi, parcă, un analog al comediei în arta dramatică, vestind din nou căderea artei. În plus, filosoful atribuie romanului depășirea nu numai a incertitudinii romantice în interpretarea personajelor (dar romanul nu pierde din vedere experiențele romantice ale personajelor), ci și, parcă în principiu, a tendinței inerente romanului. să se ridice deasupra „prozei vieții” și să concilieze contradicțiile din viziunea globală asupra lumii a romancierului. La un nivel superior, există o reproducere a mișcării inerente epopeei prin toate detaliile și mici suișuri și coborâșuri către „lumea integrală a națiunii și a epocii” [ibid, p. 426]. În general, în artă, după Hegel, subiectivitatea spiritului „se îndreaptă spre împăcare” [30, vol. 2, p. 227], iar dacă în anii romantici ai uceniciei spiritul tânăr se ridică la luptă, atunci în starea de maturitate „subiectul își rupe coarnele” [ibid., p. 305] și o viziune epică amplă a ordinii mondiale este împletită cu imersiunea filisteană în special și cu automulțumirea.

Reconcilierea cu lumea empirică este cealaltă parte a înălțării religioase deasupra ei și este tocmai cu epopeea.

Hegel a legat de aceasta și „conștiința religioasă a tuturor adâncurilor spiritului uman” [30, vol. 3, p. 426]. Din nou ajungem la situația dezvoltării artei în religie, și deci la problema sfârșitului artei, ca să nu mai vorbim de dualitatea generală a conceptului de

„sfârșit” stadiului timpuriu al spiritului absolut, care a reușit să supraviețui până în timpurile moderne, se dovedește a fi confuz: aici realismul metodei dialectice s-a ciocnit cu idealismul sistemului, reflectarea faptelor realității - cu atracția reciprocă mistică a subiectului și obiectului la identificarea lor. Umoristic, satiră, comedie, nuvelă, autoaprofundare religioasă și „proză de gândire științifică” [30, vol. 3, p. 351], parcă ar fi argumentat cu Hegel titlul de promotor al activității artistice propriu-zise. Rămâne neclar unde, strict vorbind, are loc această „abolire”. Dacă Hegel i-a atribuit pe culmile artei „romantice” pe Shakespeare și Rembrandt, Cervantes și Goethe, iar Aristofan și Plautus, Liolier și autorii a numeroase povestiri și nuvele, cufundați în „realitatea deja ordonată prozaic” la descompunerea acesteia [ibid, p. . 474], atunci unde este „medierea mai profundă a atitudinii tragice și comice față de lume, care formează un tot nou?” [ibid., p. 583]. A indica aici doar religia ar însemna să comită violență împotriva spiritului general al Prelegerilor de estetică ale lui Hegel, deși acest lucru ar corespunde parțial conceptului său general de spirit absolut... Dar numai parțial: la urma urmei, principala contradicție a artei, după Hegel, se află între idee și forma sensibilă expresiile sale sunt depășite, în final, nu de concepția religioasă, ci de gândirea profundă filosofic.

Există un alt punct important în problema sfârșitului artei, și anume, un indiciu indirect al inconsecvenței dintre atmosfera spirituală a societății burgheze și dezvoltarea artei în general, pe care Marx l-a subliniat mai târziu cu o profunzime incomparabil mai mare în The Theories of Plusvaloarea: „... producția capitalistă este ostilă industriilor binecunoscute producția spirituală, de exemplu, arta și poezia” [1, vol. 26, partea I, p. 280]. De fapt, „gândirea și reflecția au depășit creația artistică...”, se plânge Hegel. „Timpul nostru, în starea sa generală, este nefavorabil pentru artă” [30, τ. eu, p. 16-17] și, de asemenea, distruge moralul și esteticul

valoarea teoretică a muncii. Hegel nu vede că, dimpotrivă, adevărata artă a viitorului este ostilă societății capitaliste, dar împotriva cui își îndreaptă reproșurile, este clar: „... cea mai mare parte a literaturii germane este producție de fabrică; a devenit o industrie nedisimulata” [161, S. 56], pentru că pe ea a căzut însăși timbrul producției industriale și toate valorile sunt schimbate cu monede mici. Nu e de mirare că Hegel leagă începutul decăderii artei cu comedia romană antică: la urma urmei, el a considerat Roma târzie drept germenul „societății civile”, iar în Fenomenologia Spiritului și în prima ediție a Enciclopediei Științe filozofice el a considerat arta Greciei antice ca fiind singura artă adevărată în general.

Acum spune: „Nici Homer, Sofocle etc., nici Dante, Ariosto sau Shakespeare nu pot reapărea în vremea noastră: ceea ce s-a cântat atât de semnificativ, ce s-a exprimat atât de liber, s-a spus până la capăt” [30 , v. 2. , p. 319]. Iar dezintegrarea artei capătă pentru el trăsături fatale: până la urmă, Hegel nici măcar nu permite gândirea la posibilitatea unei ordini sociale fundamental noi, care să înlocuiască „societatea civilă”, deși simte creșterea alienării în „tărâmul nevoie

și rațiune”. Ceea ce s-a întâmplat este ceea ce scrie tânărul Marx: „Filosoful – imaginea foarte abstractă a unei persoane înstrăinate – se face pe sine scara unei lumi înstrăinate” [2, p. 625].

Nu a scăpat ochiului pătrunzător al lui Hegel că atmosfera secolului al XIX-lea favorabil pentru epigoni; printre ei se numără virtuoți formalisti cărora le pasă doar de faima lor, iată zilieri care își vând pseudo-arta pentru bănuți mizerabil; unii se îndepărtează de realitatea odioasă în lumea fantasmelor rafinate, alții se mulțumesc cu o imitație simplificată a naturii și a vieții. Această imagine era, desigur, departe de a fi completă: la urma urmei, pe lângă formalism, au existat descoperiri de noi forme artistice și, pe lângă scrierea vieții mic-burgheze, în secolul al XIX-lea. au existat procese de democratizare autentică a artei, reflectând lupta de clasă, ducând dincolo de granițele culturii burgheze și, în cele mai bune realizări ale lor, prefigurează viitorul, cultura socialistă.

În raționamentul lui Hegel despre modul în care „arta însăși începe să se descompună” [30, v 3, p. 351], pierzând semnul

Biblioteca „Runivers”

valoare pentru filosofie, există un motiv că filosofia artei nu numai că nu se ofilește și nu se degradează, ci, dimpotrivă, capătă o mare importanță în cadrul rolului crescând al viziunii generale științifice și filozofice asupra lumii. Forțele artei slăbesc, dar cunoștințele teoretice sunt umplute cu putere. „Știința artei este așadar o nevoie și mai urgentă în timpul nostru decât în acele epoci când arta în sine dădea deplină satisfacție” [30, vol. 1, p. 17]. Deja în estetică, reflecția înțeleaptă domină imediatitatea activă. Abordarea științifică a fenomenelor vieții în epoca gândirii triumfă inevitabil asupra sentimentului estetic și se dovedește a fi mai corectă față de arta din toate timpurile decât experiența părtinitoare a fenomenelor artei: fiecare dintre acestea din urmă este acum. justificată ca una dintre etapele întruchipării ideilor absolute, imperfecte, dar în felul său.necesară. Deci estetica trebuie să fie o știință.

Există o altă latură a ridicării științei artei asupra artei însăși: Hegel, așa cum spunea, a dat propriul răspuns la faptul că în Germania „șeful estetic” al formării ideilor opuse feudalismului a luat sfârșit. Aspirațiile literare și estetice ale iluminismului german, reflectate în visele lui Schiller de a dobândi libertatea prin educația artistică, s-au epuizat, au fost înlocuite de o politică care nu mai necesita o justificare estetică, ci o justificare filozofică. Adevărul era acum așteptat de la știința filozofiei și doar într-un fleac trebuia să dezvăluie pe deplin potențialul artei, explicând rolul și funcțiile acesteia.

§ 7. Filosofia religiei. filozofia filozofiei

Dar bagheta spiritului este transmisă de Hegel mai întâi științei religiei. ÎN

Arta „Fenomenologia spiritului” a făcut parte din proces

dezvoltarea religioasă de la religia naturală la creștinism. Acum arta este asociată cu religia printr-o formă specială proprie - arta religioasă

sentimentele umane, arta pregătește o persoană

la sentimentele religioase.

Biblioteca „Runivers”

O astfel de reprezentare a legăturilor dintre artă și religie este departe de relația istorică reală și contrazice tezele sale materialiste, Hegel, despre eliberarea constantă a artei, începând din Renaștere, de lagăturile religioase [vezi. 30, vol. 2, pp. 316-317] și că impulsurile inimii umane sunt subiectul cel mai demn de reprezentat. Cu toate acestea, această contradicție este eliminată dacă semnificațiile cuvintelor sunt „inversate”, iar apoi „divin” se dovedește a fi doar un alt nume pentru cel cu adevărat uman. Dar această operațiune este împiedicată de alte declarații ale lui Hegel - despre apariția religiei ca urmare a „oboselii” individului din lumea din jurul său și a dorinței sale de a găsi refugiu în suprasensibil. Pe de altă parte, aproape toate rezultatele acestor căutări sunt doar ceva inferioare în comparație cu arta pe deplin dezvoltată, deoarece sunt roadele retrospectării spiritului.

Filosofia religiei a lui Hegel este plină de contradicții. Dorința de a înțelege religia ca fenomen socio-istoric nu a fost în niciun caz singurul stimul pentru el să o studieze. El a căutat să interpreteze religia în mod filozofic pentru a construi o justificare religioasă pentru ascensiunea cunoașterii către alte culmi, deja filozofice. În acest sens, Hegel renunță la critica sa anterioară a întregului creștinism și își schimbă semnificativ interpretarea categorică. Dar acest lucru poate fi înțeles și ca însemnând că acum el justifică religia însăși. Întrebarea este în ce măsură

Desigur, atrage imediat atenția că conceptele ontologice ale sistemului hegelian arată ca un fel de analog al conceptelor religios-creștine: absolutul este Dumnezeu, înstrăinarea lui în natură este crearea lumii de către Dumnezeu, înstrăinarea ca obiectivizarea activității spirituale este căderea omului și înlăturarea înstrăinării prin cunoaștere, deși foarte îndepărtat, dar care amintește de ispășirea păcatelor. Hegel aranjează scheme religioase stângace prin triade dialectice: „În spirit, forma de bază a necesității este trinitatea” [32, т. II, p. 27] El interpretează moartea lui Hristos ca o „sinteză” a lui Dumnezeu și a lumii omenești, afirmând înalta valoare a omului și, în același timp,

Biblioteca „Runivers”

timp întorcându-l pe Dumnezeu „în sine” şi în acelaşi timp obiectivându-l în comunităţile de credincioşi. Reinterpretând filozofic

trinitatea creștină ca proces al istoriei, Hegel citește în ea fie etapele „contopiri” lui Dumnezeu cu omul (cum a descris-o N.A. Berdyaev în secolul al XX-lea) și contopirea lor ulterioară în „duhul sfânt”, fie , dimpotrivă, înstrăinarea divinului în uman, apoi reunirea lui cu sine. Pe de altă parte, se conturează exaltarea religios-creștină de către Hegel a structurii propriului său sistem, iar gândirea filozofică a autorului său însăși se dovedește a fi în rolul „duhului sfânt”. Contradicția evidențiată aici este produsul ezitării lui Hegel între două interpretări ale religiei: fie ca stadiu al conștiinței de sine a spiritului absolut însuși, fie ca expresie a relației spiritului uman cu absolutul. Principiul triadei este introdus pe scară largă de către Hegel în toate detaliile istoriei conștiinței religioase, iar el vorbește din nou și din nou despre „patimile Domnului” în termenii triadei vieții, morții și învierii și despre răspândirea doctrinei creștine în termeni de sacrament, revelație și convingere. Și din nou, rămâne neclar cât de aproape de absolut sunt toate aceste state.

Și dacă da, ce este încă în fața noastră - simbolismul secretelor esențiale profunde sau alegoriilor subiective semi-poetice? Limbajul filosofic-figurativ al lui Dumnezeu vorbind cu oamenii sau designul figurativ religios al gândirii filozofice, astfel încât să nu existe niciun zeu în afară de conștiința de sine umană?

Gama de caracteristici ale atitudinii lui Hegel față de religie, oferite de alți filozofi și comentatori, este foarte largă, iar disputa cu privire la semnificația religioasă a sistemului său a servit mai târziu chiar drept bază pentru scindarea școlii hegeliene.

Pentru Ginrichs, Lasson, Schopenhauer, Ilyin, Landgrebe și P. Kornell, filosofia lui Hegel este un catehism creștin deghizat sau o încercare de teodicee cosmică, deși sub masca panteismului: Dumnezeu, dar ea este neputincioasă să arate că totul în Dumnezeu este milostiv și dumnezeiesc” (detente îndepărtată de mine – I N) [39, vol. 2, p. 334; cf. 138, S. 161] Pentru B Bauer, doctrina hegeliană a fost o acoperire panteistă pentru totală neîncredere: „Ateismul lui Hegel este revelat mai clar și

se arată în toată caca lui, de îndată ce suntem atenți la modul în care acest Antihrist înalță pe francezi pentru că s-au răzvrătit împotriva lui Dumnezeu și îi disprețuiește pe nemți pentru că nu au avut curajul să-l respingă cu adevărat” [126, S. 67] Dar pentru mulți, panteismul ambiguu este esența hegelismului, întrucât autorul său îl are pe Dumnezeu ca „singura esență” [32, vol. I, p. 193] nu este în afara sau în interiorul lumii, ci coincide cu ea: la urma urmei, totul real este rezonabil.

Dacă cineva aderă strict la litera tezelor hegeliene, atunci apare imediat dualitatea. Filosofia „înlătură” religia – această teză, din cauza ambiguității „înlăturării” înseamnă și conservare, la fel cum filosofia religiei „înlătură” religia însăși în dezvoltarea ei istorică și în cadrul însuși „spiritul său sfânt” al trinității creștine” îndepărtează" primii doi membri ai săi și depășind, la fel cum

creștinismul a "înlăturat" vechile panteoane ale zeilor grecești și romane. Motivul conservării este auzit în afirmația lui Hegel că „conținutul filosofiei și al religiei este unul și același” [32, vol. III, p. 354] și că „filozofia, dezvăluind religia, se dezvăluie numai pe sine, iar dacă se dezvăluie, atunci dezvăluie religia” [158, S. 37]. În A Fragment of the System of 1800, Hegel credea chiar că, dimpotrivă, filosofia ar trebui să fie înlocuită de religie, iar în prelegerile sale din anii 1920 el a subliniat că religia primește cea mai înaltă justificare în filozofie. Motivul de depășire este exprimat în declarația: „Nu trebuie să ne prefacem că intenționăm să lăsăm religia intactă. Această apariție falsă nu este altceva decât o dorință de a ascunde faptul că filozofia se opune religiei” [32, vol. IX, p. 64].

În ambele sensuri ale „eliminării” religiei de către filozofie, aceasta din urmă „nu poate exista fără religie” [32, vol. I, p. 354], căci acesta este un pas necesar prin care nu se poate sări. În locul concepțiilor iluministe și kantiene despre credința religioasă, spre deosebire de cunoaștere, Hegel propune o viziune asupra nonului ca o anumită fază a cunoașterii: în religie, absolutul este cunoscut mai întâi prin reprezentări, iar apoi în stadiile superioare ale dezvoltării sale prin intermediul un tip special de concepte figurative. Filosofia este un nivel superior de cunoaștere și, prin urmare, numai filosofia poate dezvălui unitatea lor cognitivă: filosofia înțelege religia, dar religia nu înțelege filosofia. 32, vol. IX: p. 77], deoarece re-

iigia nu este încă cunoștințe destul de adecvate. Această concluzie l-a înfuriat pe teologul romantic Schleiermacher, nu numai pentru că Hegel a coborât religia în rang, ci și pentru că a îmbinat credința cu cunoașterea. Între timp, Hegel arată că dacă nu ar exista cunoaștere-credință, atunci nu ar exista cunoaștere-filozofie.

Se poate auzi de la Hegel un ecou al unei idei diferite: puterea seculară și religia exercită libertatea într-un mod „moral”, dar rolul religiei în acest proces este mai „substanțial” decât rolul puterii seculare, pentru că religia promite libertate nu în lumea „nevoii și rațiunii”, ci din această lume. Spre deosebire de Kant, Hegel nu subordonează religia unor scopuri morale, ci o ridică atât deasupra moralității, cât și chiar deasupra moralității obiective și ridică revoluțiile din conștiința religioasă deasupra revoluțiilor politice. Această înălțare se realizează într-un mod diferențiat: catolicismul, după Hegel, se opune intereselor statului și ale educației, dar protestantismul este capabil să se supună puterii politice și prin aceasta (și în acest sens?) să realizeze unitatea cu acestea. Opinia lui Hegel despre necesitatea separării bisericii de puterea guvernamentală1 capătă un sens care este acceptabil tocmai pentru predicatorii luterani moderați. Dar ridicarea religiei deasupra moralității și „moralei” se dovedește a fi în același timp declinul ei în fața statului, căci acesta din urmă este cel care se ridică deasupra „societății civile”, adică deasupra lumii „nevoii și rațiunea”, și este o etapă pentru evaluarea rolului dogmelor și a „sfințeniei” lor inerentă: luteranismul merită, printre altele, un rating mai mare,

tocmai pentru că, cel puțin în Prusia, respectă în totalitate legea. Deci dualitatea persistă.

Neo-hegelianul McTaggart a rezolvat această dualitate definindu-l pe Hegel în raport cu religia drept „un dușman deghizat”. Dar, aparent, opinia este mai apropiată de adevăr că Hegel a preferat un compromis în locul luptei directe împotriva religiei și clericalismului. Dar numai cu religia modernă și, mai mult, cea dominantă în Prusia. El caută să abordeze din punct de vedere istoric fenomenul conștiinței religioase, având elaborat o schemă logică pentru schimbarea în timp a dogmelor religiei. Acest lucru duce la faptul că toate dogmele ei anterioare

1 „Religia* ca atare nu trebuie, așadar, să domnească” [32, τ VII, p. 292].

pierde aureola sfintei infailibilitate. „Istoria religiilor coincide cu istoria lumii” [32, vol. III, p. 347], și întrucât credința este încă „cunoaștere” [ibid., p. 342], istoria ei este mai semnificativă decât istoria vieții politice (ateistul Feuerbach se va alătura ulterior acestei concluzii eronate), dar întrucât toată această „cunoaștere” este supusă înlăturării, nu se poate pune problema de a consacra măcar ceva din ea. cu autoritate revelaţie divină.

Conform canoanelor dezvoltării cunoașterii, după Hegel, religia în cadrul periodizării sale progresează de la senzații la contemplare, iar apoi la reprezentare și gândire. Filosoful construiește următoarea mare triada.

Compoziția primei sale verigi include, într-un fel, tipuri de credință aproximativ senzuale de vrăjitorie-fetișism. magia primitivă, crezurile confucianilor, brahmaniștilor și budiștilor și încă trei doctrine religioase mature – persană, feniciană și egipteană antică – care exprimă în mod constant principiile bunătății, suferinței și misterului. Toate aceste religii sunt unite de faptul că forțele divine din ele nu sunt personale și toate sunt atribuite în mod imanent lumii empirice.

A doua verigă în triada istorică a religiilor este credințele individualității spirituale, în care zeii dobândesc caracterul unor personalități unice, transcendent însă, ridicându-se deasupra sferei vieții umane. Așa sunt religiile ebraică, greacă și romană, cărora, în aceeași ordine, le corespund principiile sublimității, frumuseții și utilității.

Credința biblică nu are

Theili'ateism? 3M Caracteristicile lui Hegel de originalitate. Dar el consideră creștinismul ca fiind o religie „absolută”, care completează marea triadă a religiilor, adică joacă rolul de sinteză în ea. Aici Dumnezeu este atât transcendent, cât și imanent omului, se ridică deasupra lui, dar se unește cu el. Ignorând islamul, Hegel atacă catolicismul, considerându-l o formă înstrăinată de creștinism. Religia

catolică s-a scufundat în senzualitatea rituală și s-a pângărit căutând să-și însuşească puterea politică. Hegel dă palma „spiritualității superioare” religiei evanghelice (luteranismul). Această varietate a creștinismului protestant este idealizată de Hegel ca fiind cea mai raționalistă și abstractă, departe de

imagini religioase, dar încă nu o credință absolut adevărată. Absolutul este cel mai înalt criteriu al adevărului propozițiilor religioase și, prin urmare, „adevărul” religiei este subordonat filozofiei, care este mai apropiată de absolut, și este definită de aceasta din urmă doar ca o aproximare imperfectă a acestuia. Nu poate exista o religie absolut adevărată și nu există deloc adevăruri religioase adecvate. În prelegerile despre istoria filozofiei, Hegel a vorbit despre Hristos ca pe o persoană mitică, iar în diverse „dovezi” ale existenței lui Dumnezeu, dintre care au fost multe în istoria religiei, el vede nu dovezi, ci o expresie a diferitelor grade de maturitate ale conştiinţei religioase.

Dar acesta din urmă este din nou ambiguu. În virtutea principiului identității ființei și gândirii, gradul de maturitate al conștiinței corespunde maturității stării ontologice și, prin urmare, adevărul celei mai „conceptuale” varietate a creștinismului poate fi dovedit de la sine, la fel ca în Teoria lui Hegel a adevărului, conceptul dovedește adevărul în sine. Nu este de mirare că, potrivit neotomistului, „adevărata dovadă a existenței lui Dumnezeu este... sistemul hegelian însuși” [137, voi. VII,

R. 236].

La urma urmei, se dovedește că Hegel reînvie involuntar dovada ontologică, pe care el însuși a negat eficacitatea și în care nici neotomiştii nu cred. Credința în concepte se justifică pe sine și credința în idei ca o aproximare față de ea însăși și nu este de mirare că Hegel scrie: „.. filosofia însăși este de fapt cult” [157, S. 29], iar principala triadă a sistemului său este asemănător cu „sfânta treime>”. Și, poate, trecerea unei idei dintr-o stare logică într-o altă ființă naturală susține și mai mult concluzia despre teismul lui Hegel, deoarece vorbește în favoarea creaționismului creștin, la fel ca trecerea unei idei de la o altă ființă naturală în o stare de spirit vorbește în favoarea „învierii spirituale” a lui Dumnezeu?

Dar „crearea” lumii de către Hegel este foarte ciudată, nu are loc după voia lui Dumnezeu, ci este necesară, este în afara timpului, iar gândul „dumnezeiesc” este co-etern cu lumea, la fel cum la Aristotel motorul principal și mișcarea sunt co-eterne. „Creația” lui Hegel seamănă oarecum cu o emanație neoplatonistă, dar autocontradicția și auto-alienarea gândirii nu au nimic în comun cu neoplatonismul. Gândul (ideea), înstrăinându-se, după Hegel, în natură, se dovedește a fi impersonală și nemișcată

departe de a fi complet liberă (dobândirea libertății complete este sarcina ei încă nerecunoscută pentru viitor). Și când va câștiga această libertate deplină, atunci nu va avea nimic de-a face cu această libertate. Conceptul hegelian al unui zeu care se auto-cunoaște și „auto-învăța” care se dezvoltă dintr-o stare potențială contrazice creaționismul. Cercetătorul italian Fabro va observa că Hegel L-a profanat deja pe Dumnezeu, recunoscându-i posibilitatea de a-i fi cunoscut de către „organele” sale – oamenii. Iar Hegel tratează cu dispreț dogma creaționistă oficială a creștinismului în general [vezi. 32, or. eu, p. 231-232]. Acest lucru este de înțeles: principiul dialectic al interdependenței dintre unul și mulți este incompatibil cu recunoașterea creației celor mulți ca unul.

Dar este compatibil cu panteismul sau chiar cu ateismul, sau poate cu o combinație a acestora. Până la urmă, dacă absolutul hegelian este, în cele din urmă, tot ceea ce există datorită absolutului, deși nu în toate etapele ființei, dar el, absolutul, este de fapt sintetizat cu lumea într-o singură integritate („Dumnezeu” nu este imanent). în natură, pentru că este înstrăinat de el), apoi, în cele din urmă, „Dumnezeu” coincide totuși cu lumea generată de el și a revenit la sine, sau se dovedește a fi doar o etichetă care denotă fie lumea combinată a naturii și a societății, sau cea mai matură conștiință de sine filozofică a omenirii. Hegel crede că, în religiile obișnuite, zeul transcendent se află în cadrul unui infinit „rău”, adică metafizic, pentru că el se opune în mod dualist lumii finite și este lipsit de conexiuni cu adevărat dialectice cu aceasta. „Zeul” lui Hegel unește infinitul și finitul tuturor ființelor, se contopește cu ea.

Teismul este puternic contrazis de lipsa lui Hegel a unui principiu divin personal, a transcendenței spiritului, a conceptului de mântuire și a moralității religioase. Hegel nu are nici problema păcatului, nici răscumpărarea lui. Morala ascultării față de Dumnezeu, comuniunea constantă cu Dumnezeu, iubirea față de el și încrederea în el, morala „fricii de Dumnezeu” își pierde orice semnificație la Hegel, pentru că nu are nici sfințenia și providența lui Dumnezeu, nici „viața de apoi” de altă lume. viața, nici nemurirea personală în general, atunci ca absolut, nemurirea este inerentă în sensul eternității lumii și adevărului absolut. Hegel asociază cea mai înaltă maturitate a absolutului cu un anume, și anume modern, fiososu.

\u003d iio> oi, dar conceptul de sfârșit al lumii nu are sens pentru el, ï interpretează „finitivitatea” lumii pământești într-un mod complet diferit, și anume în sensul naturii trecătoare a oricărui lucru. existente în ea și absența autoreflecției conceptuale în materie. Cultul religios, referirile la revelația biblică, exaltarea mistică și evlavia - toate acestea sunt complet străine de filozoful nostru, al cărui ideal este să dezvăluie triumful rațiunii gânditoare în viața omenirii.

În favoarea unei interpretări propriu-zise panteiste a hegelismului, argumentul lui Hegel pare să spună că noi, oamenii, avem un „simț al sufletului lumii” (32, vol. III,

Cu. 59] ca unitate a spiritului cu natura. Conform „spiritului universal, spiritul lumii, nu este identic cu Dumnezeu” [154, S. 262], iar în acest caz Hegel înseamnă unitatea, legătura spiritului uman cu natura [vezi. 32, vol. III, p. 128, 149] și avertizează cu siguranță că natura însăși nu trebuie îndumnezeită, deși „în mod direct Dumnezeu este numai natura” [28, vol. 2, p. 168], căci „existența sa nu corespunde conceptului” [32, vol. II, p. 24], iar sufletul universal ca suflet mondial nu trebuie afirmat ca un fel de subiect” [32, vol. III, p. 64; cf. Cu. 355-364]. Comparând formele istorice de religie, Hegel are o estimare foarte scăzută a panteismului. El condamnă, de asemenea, panteismul în estetică, pentru că „pune sens absolut obiectelor cele mai rele” [30, vol. 1, p. 82-83].

Dar poate că Hegel a fost doar un ateu, așa cum este convins Jacques Dont? Poate un astfel de ateu care, la fel ca Hobbes, a fost în același timp un „teist politic”? Într-adevăr, în secțiunea „Relația dintre religia și statul” din prima parte a „Filosofia religiei”, Hegel subliniază cea mai strânsă fuziune a intereselor religioase și politice. Ce înseamnă? Se pare că îl citim pe Hobbes: „Religia și baza statului sunt în general una și aceeași” [158, HIbbd. 2, S. 257]. Hegel este un susținător al separării dintre biserică și stat tocmai pentru că vede în aceasta condiția pentru cel mai bun serviciu al ei pentru stat. Biserica și religia trebuie să înțeleagă că bunăstarea statului ar trebui să fie scopul lor cel mai înalt și sarcina lor nu este să se angajeze în politică independentă, ci să îmbunătățească conștiința individuală a cetățenilor și să-i educe în spiritul datoriei sacre de a sluji statul. La fel ca Hobbes și Spinoza, Hegel folosește uneori termenii religioși

Biblioteca „Runivers”

nologia este complet aluzivă. Deci, el crede că „numai ceea ce este rezonabil și știe despre rezonabil poate fi numit sfânt” [32, vol. III, p. 232; cf. Cu. 354] În consecință, „sfințenia”® față de politică este o înțelegere rezonabilă a scopurilor, obiectivelor și nevoilor statului, pe scurt, „modul de gândire statal” [32, vol. 415]. După aceste cuvinte ale lui Hegel că „statul provine din religie...” [ibid., p. 49], obțineți exact sensul opus, religia este susținută tocmai de interesele statului, pe care însuși Hegel le subliniază [vezi. acolo, p. 389]. Nu este surprinzător că există comentatori care susțin că Hegel a ajuns la concluzia că „Dumnezeu a murit” mai devreme decât Nietzsche și a deschis calea către „teologia tragică” a unor neoprotestanți.

Într-o scrisoare către Nithammer din 12 iulie 1816, Hegel dă termenului „protestantism” un sens non-religios, el denotă spiritul gândirii educaționale libere, „universitățile și școlile noastre sunt biserica noastră” [29,

vol. 2, p. 361].

Cu o interpretare ateă, categoriile „Științe ale logicii” se transformă într-o expresie a structurii ontologice ascunse a naturii, iar apoi aureola lor mistică dispare, iar paradoxul 1 indicat de Lenin este rezolvat direct. Atunci întreaga „Filosofie a Spiritului” poate fi înțeleasă ca istoria metamorfozelor numai a conștiinței umane și nu a divine. Hristos devine „dumnezeu” în sensul că comunitatea de adepți crede în el. Absolutul în stadiul celei mai înalte activități spirituale a oamenilor, dacă este scos în afara lui, se transformă fie în conceptul spinozist, fie în cel leibnizian al completitudinii cunoașterii despre tot ceea ce a fost, este și va fi.

Într-o interpretare apropiată de ateism, filozofia lui Hegel cu adevărat „nu trebuie să se teamă de religie” [32, vol. I, p. 59]. Urmând acest principiu, Hegel nu numai că îi condamnă pe scolastici și ipocrizia și ipocrizia predicatorilor medievali, dar și dezmințită idealurile culturii bisericești în ansamblu. „Întreaga mișcare progresivă a culturii duce la restabilirea credinței în această lume a noastră” [32, vol. IX, p. 112]. De la credincioși și nu ținându-se spre cunoașterea științifică, „nu poate veni decât distrugerea tuturor relațiilor morale, absurditatea și urâciunea” [32, vol. VII, p. 281]. Deci, ateism?

1 „În această lucrare foarte idealistă a lui Hegel, există cel mai mic idealism [5, vol. 29, p. 215]

Dar cunoașterea „științifică” pe care o cere Hegel nu este atât de categoric opusă credinței, nu fără motiv a plasat religia în sfera spiritului absolut și, prin urmare, o consideră nu ca pe o formă de alienare socială, ci ca pe una. a etapelor pe cale de depăşire. Adevărat, acest lucru este contrazis de faptul că Hegel vorbește despre existența crezurilor „raționale”, precum și de faptul că a plasat religia în cea de-a doua, și, prin urmare, poate, înstrăinată, a triadei spiritului absolut. Numind creștinismul o religie „absolută”, Hegel îl asociază mai mult cu adevărul absolut decât cu toate învățăturile filozofice dinaintea idealismului german de la începutul secolului al XIX-lea. Aceste cuvinte pot fi interpretate în sensul că idealismul absolut al lui Hegel este esența doctrinei creștine, citită prin ochii unui teoretician, iar doctrina creștină este esența idealismului absolut, prezentată într-o formă inteligibilă pentru minți departe de a teoretiza. Predicatorul luteran nu pretinde, desigur, ca filozoful să devină arbitru într-o dispută între religii, iar apoi să le înlocuiască pe toate cu învățătura sa, dar Hegel nu doar că apără aceste pretenții, ci le consideră și compatibile cu luteranismul. Cel puțin dacă crezi declarațiile lui.

Jugul argumentării dialectice se întoarce mai departe în sens invers. Lăsați-l pe Dilthey să exagereze starea reală a lucrurilor, argumentând că absolutul lui Hegel a apărut din ideile religioase, Kroner a abordat problema într-un mod simplificat, identificând absolutul cu logosul divin, iar Glockner și Hirschberger se înșală, văzând propria lor sursă a dialecticii hegeliene în Biblia, dar Hegel însuși a scris că logica

sa reprezintă descoperirea (Darstel-lung) a lui Dumnezeu, iar în Evanghelia după Ioan se poate găsi atât identificarea spiritului, adevărului, căii și Dumnezeu, cât și ideea lui Dumnezeu. ca un logos care se materializează în lume, d poate, și trecerea conceptelor și stărilor în opusul lor [32, t. II, p. 21]. Dar toate acestea nu dovedesc decât enorma plasticitate a filozofiei sale și susceptibilitatea acesteia la diferite absolutizări, atunci când interpreții au o luptă definită, în stare finală, condiționată social către aceasta din urmă.

La urma urmei, ce reține Hegel de la religie în filosofia sa matură? Cel mai bun răspuns, deși indirect, la această întrebare este oferit de luarea în considerare a acestei filozofii în sine

Biblioteca „Runivers”

veriga finală a sistemului său, unde vorbim despre filosofia istoriei filozofiei. Și răspunsul va fi următorul: Hegel păstrează idealismul, dar nu doctrina lui Dumnezeu.

_ .. Filosofia „înlătură” religia, folosește

Subiectul filosofiei, THORIA filozofiei „înlătură” istoria religiei. Astfel, Hegel rezolvă în felul său problema originii filozofiei: ea iese din „mitologia” religioasă, iar apoi a doua oară din religie când a depășit punctul culminant, adică la sfârșitul Evului Mediu. „Înlăturarea” religiei a fost prefigurată de faptul că, potrivit lui Hegel, filosofia religiei conține un adevăr mai profund decât religia însăși. Știința vine la locul credinței, conceptele științifice înlocuiesc imaginile religioase. Deci, imaginea-reprezentare a creației lumii la un anumit moment de către personalitatea lui Dumnezeu este eliminată prin conceptul de păstrare veșnică a lumii [vezi. 32, vol. II, p. 22], iar „dacă înțelegem lumea ca universală, ca o integritate, atunci problema începutului ei dispare imediat” [ibid., p. 23]. Dumnezeu ca subiect al religiei este înlocuit cu absolutul ca subiect al filosofiei, ideea lui Dumnezeu atinge o maturitate mai înaltă în filozofie decât conceptul de zeu religios și se transformă într-un concept non-divin al unei idei absolute.

Cu religia se întâmplă ceva asemănător cu ceea ce s-a întâmplat, după Hegel, cu arta: lumea modernă nu mai este favorabilă viziunii religioase (și nu numai catolice) asupra lumii cu ostilitatea ei față de spiritul activității umane, al întreprinderii și al întreprinderilor constituționale în politică (și numai protestantismul acceptă într-o oarecare măsură aceste idei esențial burgheze). Timpul gândirii religioase a trecut irevocabil. Divinul este profanat de îndată ce „raţiunea şi-a găsit refugiul numai sub forma dreptului privat” {158, Hlbbd. 2, S. 355]. Așadar, abordarea istorică a religiei a lui Hegel deschide calea depășirii acesteia și își încheie prelegerile despre filosofia religiei cu cuvinte profetice că disonanța dintre credință și nevoile vremii a devenit evidentă, modernitatea trebuie să o rezolve, dar să afle cum o va face, „nu este direct o chestiune practică și o ocupație a filozofiei” [ibid., S. 356].

Din nou, la Hegel (există o tranziție spre opusul. După ce și-a început marșul istoric mondial cu eliberarea de religie și apoi a intrat în ofensiva împotriva acesteia, acum, la momentul celei mai înalte maturități, filozofia).

Biblioteca „Runivers”

Sophia este încă capabilă să se împace cu ea. Critica se transformă în interpretare și, pe baza posibilităților sale largi în filosofia lui Hegel, s-a format chiar o întreagă școală teologică, deși nu pentru mult timp. Dacă respectăm cu strictețe principiul negației negației, filosofia ar trebui să fie mai aproape de artă decât de religie, iar capacitatea ei de sinteză ar trebui îndreptată spre studiul „joncțiunii” dintre ele, dar Hegel face din nou altfel: filosofia este un element independent. , iar nava unui cercetător iscoditor va merge în propriile ei spații nemărginite.

Dar ce este filosofia? Răspunsul lui Hegel, îmbogățit de lecțiile drumului lung al ascensiunii gândirii și realizat prin unitatea concretă în diverse definiții, este semnificativ și profund. Adevărat, știm deja că este o „considerare gânditoare a obiectelor” [32, vol. I, p. 18], iar, întrucât esența lor este spirituală, filosofia este „a gândi la gândire” [32, vol. VIII, p. 66]. Hegel concretizează aceste teze.

El caracterizează filosofia drept cunoașterea infinitului, cea mai generală [vezi. 32, vol. I, p. 61, 225], „pătrunderea în rațional” [32, vol. VII, p. 14], necesar, esențial. Filosofia cuprinde întreaga lume și nu există nicio forță care să reziste îndrăznețeі cunoașterii ei [vezi. 32, vol. IV, p. 5], dar cuprinde dintr-un punct de vedere superior, ridicându-se deasupra poziției strict empirice a conștiinței cotidiene și a științelor particulare. Ea reprezintă cunoașterea eliberată de alienare, realizând întregul drum parcurs de absolut, în semnificația sa supra-rațională. Filosofia se dovedește a fi cel mai înalt mod de a elimina alienarea; ea atinge cea mai înaltă formă de libertate.

Întrucât statul nu atinge cea mai mare libertate posibilă pentru o persoană nici pentru sine, nici pentru cetățenii săi, atunci „numai în gândire există libertate” [32, vol. X, p. 183]. Dar gândirea nu este străină de politică și „în acele vremuri când situația politică este răsturnată (Existent sich umkehrt), [atunci] locul filosofiei” [155, S. 286]. Cu toate acestea, filosofia nu trebuie să se ferească de problemele politice și de o anumită atitudine față de acestea. Reflectând idealist faptul că un filosof avansat este capabil să promoveze emanciparea politică, Hegel interpretează învățătura sa ca o filozofie a libertății, conceptul este liber și, deși toată istoria civilă (politică) este

Biblioteca „Runivers”

dezvoltarea conceptului de libertate și conștientizarea acesteia, totuși, doar o persoană care gândește filozofic este cu adevărat liberă, dar cum? Liber în mintea lui, inclusiv de limitările „morale” ale stării în care trăiește. Și o dobândește această libertate numai când atinge cea mai înaltă autodeterminare a spiritului, în cunoașterea filozofică.

Libertatea este cunoaștere, iar filosofia este adevărul suprem, integral și suprem. Este „un gând care s-a adus la conștiință, este ocupat cu el însuși, s-a făcut obiect” [155, S. 118] și ca urmare a devenit un adevăr autocunoaștere. Și în conformitate cu viziunea lui Hegel despre relația dintre adevăr și ființă, filosofia este punctul culminant în dezvoltarea realității în sine. Ca cea mai înaltă culoare a spiritului, este completarea absolutului, cea mai înaltă realitate. În această perspectivă a concepțiilor sale asupra filosofiei, poziția asupra obiectivității cunoașterii, mai ales în raport cu individul, pe care Hegel o absolutiza deja în doctrina dreptului și moralității, a fost adusă la limita sa extremă.

Dar dacă filosofia există acolo unde gândirea se gândește la sine, atunci se gândește la structura și legile mișcării sale. În consecință, este o metodă de gândire cognitivă, iar în formula „gândirea la gândire” iese acum în prim-plan sensul epistemologic. Hegel nu face distincție între metoda de filosofare, fundamentele filozofice ale metodelor anumitor științe și aceste metode în sine, dar această distincție era foarte greu de realizat în condițiile acelor ani: gânditorii englezi identificau adesea filosofia cu știința teoretică a naturii, iar Hegel însuși nu a „împușcat” atât metodele științelor individuale metoda filosofică generală, cât le-a înlocuit cu ea (a făcut o excepție doar pentru matematică și, poate, pentru economia politică).

Filosofia ca cunoaștere și metodă este o știință, „filosofarea este complet inseparabilă de științificitate” [32, τ. XII, p. 12]. Într-un sens mai restrâns, știința propriu-zisă este logica, precum și partea finală a doctrinei spiritului absolut, adică doctrina dezvoltării istorice a filosofiei. Fiind unitatea celei mai profunde cunoștințe și metoda universală de cunoaștere, filosofia se dovedește a fi o „știință a științelor” universală, adică împlinește visele lui Fichte. Aceasta înseamnă că filosofia conține cunoștințe atât despre început, cât și despre sfârșit, și despre toată calea necesară

absolută, cunoașterea accidentalului este lăsată în seama științelor particulare. Hegel își certifică filosofia ca un sistem mediat socio-istoric de cunoaștere științifică [vezi. 32, vol. I, p. 32]. Cu toate acestea, o consideră mai apropiată de religie și artă decât de științele speciale, care, ca și etica, nu l-au onorat să intre în sfera spiritului absolut. Adevărul filozofic capătă înfățișarea unei învățături ezoterice aproape preoțească. „Slujitorii ei (adică filozofia. – I. N.) formează o clasă izolată de preoți (Priester-stand), care nu ar trebui să meargă împreună cu lumea și ar trebui să păzească posesiunea adevărului” [158, Hlbbd. 2, S. 356]. Mai mult,

științele speciale în general se află la Hegel „în afara curentului principal al istoriei cunoașterii, dar aparțin domeniului aplicat „cu” filosofia naturii. Cu toate acestea, istoria științelor la acea vreme era încă la început. Ca o concesie clară față de materialism, ar trebui să considerăm recunoașterea lui Hegel că filosofia ar trebui considerată „datorind dezvoltarea științelor empirice” [32, vol. I, p. 31]; se folosește de conținutul lor actual și, la nivel de particular, de generalizările lor teoretice.

„Știința științelor” instruiește toate celelalte științe, informându-le despre adevărurile fundamentale și arătându-le păcatele împotriva metodei filozofiei. Ea folosește datele lor ca exemple ale faptului că are dreptate. De fapt, „știința” este doar una, și este filozofie. Hegel scria adesea și spunea simplu: „Știință”, iar adepții săi au înțeles că este vorba despre filozofie și numai despre ea, dar mai ales despre filosofia hegeliană.

Mirajul „științei științelor” este complet eliminat de faptele istoriei cunoașterii. Filosofia a apărut istoric de la începuturile științelor individuale în integrarea lor cu înțelepciunea lumească și fragmente de mitologie. Și are nevoie de științe private nu mai puțin decât au nevoie de ele. Hegel credea în puterea miraculoasă a sistemului de categorii ca vas al cunoașterii finale și al metodei sale. Desigur, filosofia este un mod de autoconștiință categoric a științei, inclusiv metoda științifică, dar orice încercare de a o transforma într-un mod închis și complet independent.

1 În raport cu Logica, el consideră a fi aplicate celelalte secțiuni ale sistemului său filosofic: „orice știință este logică aplicată în măsura în care constă în a-și îmbrăca subiectul sub formă de gândire și concept” [32, vol. VI, p. 221].

Biblioteca „Runivers”

sistemul îşi îndreaptă categoriile numai spre elucidarea propriilor relaţii şi le izolează de cunoaşterea ştiinţifică a realităţii. Așa s-a întâmplat cu construcția categorică a „științei științelor” a lui Hegel.

El a încercat să întărească această construcție prin hipertrofia funcțiilor cognitive ale filosofiei: o înfățișează ca cunoaștere despre lume în ansamblu. Subiectul său este „Dumnezeu, lumea, sufletul, omul” [155, S. 91], iar „numai filosofia este cunoașterea universului” [32, vol. XII, p. 26]. Hegel a înțeles că vechea metafizică dogmatică, care se opunea lumii reale, își depășise utilitatea [cf. 32, vol. I, p. 64]. Cu atât mai nepotrivită este înțelegerea filozofiei ca slujitor al teologiei. Dar i-a fost teamă că filosofia se va transforma într-un servitor al științelor particulare și a preferat să o interpreteze ca singura știință adevărată, deși admite că din punct de vedere istoric, filosofia își datora dezvoltarea experienței științelor particulare și totuși „recunoaște universalul. în aceste științe” [ibid., p. . . 26]. Cunoașterea filozofică propriu-zisă despre lume în ansamblu, care pretinde a fi originalitate ideală, substanțialitate spirituală și esențialitate categorială, evită, desigur, să coincidă cu rezumatul

enciclopedic al datelor tuturor științelor particulare și să se transforme în cunoștințe de neatins despre tot ce este în lume. . Dar acest lucru se realizează la un preț mare prin transformarea filozofiei într-o nouă versiune a dogmei metafizice.

Desigur, filosofia, în tendința sa generală, se străduiește să fie cunoaștere referitoare la cele mai esențiale lucruri din lume și, în acest sens, cunoaștere despre lume în ansamblu, dar în niciun caz despre tot ceea ce există în lume în general. Marxiştii se opun reducerii filozofiei la suma anumitor ştiinţe, dar se opun şi transformării ei într-o filosofie naturală speculativă. În același timp, ar trebui făcută o distincție între conceptele: „filosofie naturală”, „teoria materiei”, „dialectică universală obiectivă” și „dialectică a naturii”. Doar primul dintre ele se referă la un subiect neadevărat. Filosofia, în înțelegerea ei marxistă, studiază realitatea obiectivă în contextul unei relații cuprinzătoare și fundamentale - între materialul-obiectiv și spiritual-subiectiv. „... Din definiția subiectului filozofiei dată de Engels rezultă specialitatea sa (specifică, nu numai cantitativ, adică în ceea ce privește gradul de generalitate, ci și deosebirea calitativ de altele)

Biblioteca „Runivers”

uk) caracter: numai filosofia studiază legile generale de dezvoltare a structurilor obiectelor materiale și structurile ideale derivate din acestea în interacțiunea lor” [89, p. 86-87]. Filosofia este atât o știință specifică, cât și cea mai generală, deoarece aceste proprietăți sunt posedate de întrebarea sa principală despre relația de mai sus și formulate la acea vreme de Engels în termenii hegelieni de „gândire” și „ființă”, dar nu în modul hegelian. , desigur, înțeles de el. Această întrebare are mai multe laturi: ontologică, epistemologică, valoare practică și, respectiv, filozofia în ansamblu, acționează ca știință, viziune asupra lumii, teoria cunoașterii, metodă și ideologie. Este într-adevăr cea mai înaltă știință, dar în niciun caz o „știință a științelor” în sensul lui Hegel.

La Hegel, în caracterizarea sa a filosofiei, există momente istorice și sociale. Fiind punctul culminant în dezvoltarea spiritului, se dezvoltă și filosofia. Aceasta înseamnă că include istoria formării sale, a cărei etapă este justificată în felul său și corespunde acestei etape particulare de perfecțiune a spiritului. Fiecare filozofie este un produs al acestei etape particulare, iar „nicio filosofie nu depășește timpul său” [32, τ. XI, p. 514]. Ea „reflectă o etapă specială de dezvoltare, aparține epocii sale și își împărtășește limitele” [32, τ. IX, p. 47]. Această doctrină filosofică apare exact atunci când este nevoie de ea, și anume atunci când contradicțiile vremii sale se agravează. În acest sens, Hegel s-a referit la „disarmonia (Entzweiung) a spiritului” ca sursă a necesității unei noi filozofii. Se poate spune că filosofia este conștiința exprimată teoretic a unei anumite perioade din viața unui popor, chintesența „spiritului popular” la un moment dat al evoluției sale. De aceea, „în general, fiecare epocă are propria sa viziune asupra lumii” [32, τ. XIV, p. 173], şi trebuie evaluat din punctul de vedere al acestei epoci în raport cu direcţia generală a dezvoltării spiritului. K. I. Gulian scrie că sarcina filosofiei după

Hegel este de a, împreună cu realizarea cunoașterii realității în esența ei, să o justifice și, în același timp, să se elibereze spiritual de ea [vezi. 34, vol. 2, p. 450]. Dar cunoașterea, după Hegel, înseamnă și măiestrie, ea participă la dezvoltarea raționalului, a progresivului.

Toate aceste propoziții din Hegel sunt foarte abstracte, dar uneori primesc concretizare socială și chiar

Biblioteca „Runivers”

au un aspect materialist. Astfel, el leagă apariția dialecticii socratice cu schimbările socio-politice care au avut loc în Grecia ca urmare a războiului din Peloponesia [vezi. 32, vol. X, p. 38]. Înțelegerea rolului relațiilor sociale în istoria gândirii distinge remarcile lui Hegel cu privire la condițiile apariției filozofiei grecești antice [vezi. 32, vol. IX, p. 89, 93, 94], moartea scolasticii și apariția unei viziuni iluminate asupra lumii în Franța.

În contrast cu aceste remarci pătrunzătoare este respingerea principială a lui Hegel a previziunii filozofice. Viitorul „nu ar trebui să ne îngrijoreze. Acesta este gândul potrivit” [32, vol. X, p. 387], iar dacă filosofia se ocupă de trecut, este doar în scopul unei înțelegeri mai exacte a prezentului și nu pentru a trage lecții pentru viitor. Istoricismul de aici rătăcește. Să filosofeze cu fervoare acolo unde „apare împărțirea și diferența de moșii” [32, vol. IX, p. 53], o contradicție acută între ele, dar în esența ei, „filozofia este reconciliere” [ibid.], iar aceasta determină finalul dezbaterii. Idealul compromisului de clasă l-a împiedicat pe Hegel să identifice corect locul filozofiei în lupta socială, iar mulți dintre adepții săi au simțit acest lucru cu intensitate. Și doar foarte rar Hegel decide să încerce să prevadă, el decide când cazul dat nu depășește limitele situațiilor sociale apropiate lui. El a prezis, deși vag, o intervenție militară nord-americană în afacerile europene [cf. 32, vol. XIV, p. 246].

Așadar, filosofia, după Hegel, este gândirea la gândire și la cea mai înaltă cale prin care spiritul își poate înțelege esența, rezultatul dezvoltării realității, metoda universală și cunoștințele cele mai esențiale despre lume, „știința științelor”. și conștiința socială a epocii sale. Toate aceste definiții sunt combinate împreună în virtutea principiului identității ființei și gândirii adoptat de Hegel.Dar această identitate este dialectică, istorică, iar adevărata filozofie este de neconceput în afara istoriei filozofiei.

1 În anii 1950 și 1960, în rândul revizioniștilor au apărut concepții ontologice, epistemologice, praxeologice și antropologice despre subiectul filosofiei marxist-leniniste, care denaturau adevărul. Metodologic, aceste construcții extrem de unilaterale sunt legate, în special, de hipertrofia anumitor aspecte individuale ale învățăturii lui Hegel pe tema filozofiei.

„Istoria filozofiei este istoria filosofiei descoperirii gândurilor despre absolut, istoria filosofiei care constituie subiectul ei” [32, vol. I, p. 352], și de aceea „în istoria filosofiei avem de-a face cu filozofia însăși” [32, vol. IX, p. 35]. Se mai poate spune și asta: „Filosofia în dezvoltarea ei non-istorică este aceeași cu filosofia istoriei filozofiei” [155, S. 146]. Aceste gânduri minunate, însă, sunt duse la extrem de către Hegel și își pierd corectitudinea. Filosofia istoriei filozofiei este, desigur, o parte integrantă a teoriei filozofice științifice, iar învățăturile vremurilor trecute conțin grăunte de adevăr, acum păstrate și dezvoltate cu grijă, dar nu putem fi de acord că „a existat o singură filozofie. ori [32, t XI, p. 518]. Desigur, filosofia, fiind un „sistem în curs de dezvoltare” [32, v. IX, p. 33], se bazează pe tradiții care leagă diferite epoci între ele, dar în mod clar nu este adevărat că întreaga istorie a filosofiei este „istoria regăsirii prin gândire” [ibid., p. 12] este istoria formării filozofiei lui Hegel [ibid., p. 8] și un fel de introducere în ea, iar aceasta din urmă, la rândul ei, se dovedește a fi o „oglindă a întregii istorii” [ibid., p. 44], astfel încât predecesorii noștri filozofici sunt contemporanii noștri.

Aceste exagerări eronate ale propozițiilor corecte se datorează, desigur, în mare parte idealismului lui Hegel. El a redus în consecință întreaga istorie a filosofiei în esența ei la istoria idealismului: „... orice filozofie este în esență idealism” [28, vol. 1, p. 221; cf. 32, vol. I, p. 164], iar istoria filozofiei este chemată să-și dovedească adevărul și greșeala materialismului. În loc să indicăm două linii principale, tendințe și aprecieri din istoria filosofiei, avem conceptul de „un singur flux”, în care faptele de interacțiune dintre cele două curente principale și unitatea principalelor lor probleme sunt distorsionate. Într-o schemă simplificată a mișcării progresive a spiritului, materialismul nu mai arată atât o stare de cunoaștere alienată și apoi îndepărtată, cum era în Fenomenologia Spiritului, ci pur și simplu un fel de ocolire, aproape o respingere pe cale. de ascensiune a verigilor de filiație crescând imanent unele de altele. , lanțuri de idei ale idealismului [vezi 32, vol. IX, p. Și] Istoria filozofiei este un proces unic, integral, ca „un spectacol al schimbărilor numai mereu reînnoite ale întregului” [există

la fel, s. 17]. Dar acest „întreg” este idealism în istoria sa, căruia, cu o asemenea evaluare a semnificației sale, se alătură istoria acestuia din urmă, analizată anterior în filosofia religiei.

Cu materialismul, Hegel reproșează brusc, arătând astfel că era încă bine conștient de opoziția lui față de idealism. În unele cazuri, pur și simplu păstrează tăcerea despre reprezentanții săi, tratându-i și excluzându-i nu numai din calea principală, ci și din ramurile laterale ale spiritului. Așa a făcut cu mulți. În alte cazuri, le minimizează rolul, astfel încât Democrit este o figură nesemnificativă pentru el și vorbește foarte nemăgulitor despre Newton [vezi. 32, or. XI, p. 339]. În al treilea rând, el îi transformă pe materialişti în idealişti, iar

în aceste cazuri ni se spune că „apa” lui Thales este gândită, „logosul” şi „focul” lui Heraclit este mintea divină şi categoria devenirii [vezi. 32, or. IX, p. 249]. Uneori, Hegel folosește în combinație diverse metode de a distorsiona materialismul. Așadar, el a transformat senzaționalismul lui Epicur într- o doctrină idealistă, iar doctrina sa despre autoabaterile atomilor, care mai târziu a atras atenția tânărului Marx, nu a oferit decât o scurtă și disprețuitoare remarcă că nu era esențială și conținea „arbitrarul”. și plictiseală”. El l-a adus pe Democrit mai aproape de pitagoreeni, asigurând că „atom” este o categorie de singularitate, apropiată de „număr”.

Astfel, Hegel luptă împotriva materialismului, arătând în aceasta partizanitatea sa filosofică. Adevărat, el vorbește pentru caracterul „nepartid” al istoricului filosofiei în sensul că nu ar fi trebuit să-i jignească pe fiii vitregi (tocmai am văzut dacă Hegel însuși a aderat la cererea de dreptate și obiectivitate), dar el cere și o luptă de partid pentru adevăr, filozofie împotriva semi-cunoașterii împrăștiate și a pretențiilor exagerate de gândire „rațională” plată [cf. 32, or. III, p. 331 - 333]. Hegel folosește din nou acuzația de „raționalitate” atât pentru a împinge științele private la periferia culturii, cât și pentru a umili învățăturile filozofice pe care le respinge, de exemplu, teoria cunoașterii lui Bacon și Locke și principiul individualizării lui Leibniz.

Deci, istoria filozofiei, după Hegel, este un proces intern determinat teleologic de autocunoaștere a spiritului și autodezvoltare a adevărului. Etapele sale formează un „cerc care se întoarce în sine, având ca periferie un număr semnificativ de cercuri, un agregat

a cărui natură constituie o serie mare de procese de dezvoltare care se întorc în sine” [32, vol. IX, p. 32]. În acest sistem complex, nedezvoltat în detaliu de către Hegel, nucleul organizator este o succesiune triadică de categorii, care deschide calea unei evaluări istorice a învățăturilor filosofice în ceea ce privește ce categorii și concepte noi au introdus în teorie în comparație cu predecesorii lor. .

Hegel se opune înțelegerii istoriei filozofiei ca un „depozit de opinii”, o „galerie de prostii”, un „cabinet de curiozități de curiozități” etc. Istoria filozofiei este istoria unei științe integrale care s-a dezvoltat de la începuturi până la o stare matură. Dar aici Hegel trădează parțial dialectica și, prin urmare, adevărul istoric: istoria luptei dintre materialism și idealism cade în afara concepției sale, cu excepția faptului că a remarcat discursul iluminismului francez împotriva religiei catolice (nu a apreciat acest lucru). vorbire în termeni filozofici corespunzători). În general, el ascunde critica unor filosofi de către alții, subliniind doar continuitatea categorică (și, mai mult, departe de a fi completă), ceea ce nu-l împiedică să-i critice pe materialiști, alungând „principiile” acestora. În prim-plan în construcția istorico-filozofică hegeliană se află încă o înlăturare conciliantă, dar nu o infirmare a unor învățături de către altele.

Istoria filozofiei este logica aplicată ca un set sistemic de categorii care se anulează în mod constant reciproc. Înlăturarea unor categorii filozofice de către altele nu arată de fiecare dată la fel ca înainte: la urma urmei, în logica lui Hegel, relaţiile dintre triade și structura lor internă sunt și ele schimbătoare. Natura eliminării legăturilor succesive din istoria filosofiei lui Hegel depinde de multe împrejurări, inclusiv, pe lângă structura generală a logicii, principiul interacțiunii în istoria celor trei relații ale gândirii la obiectivitate și divizarea metoda dialectică în trei momente (etape) . Dar structura generală a logicii este decisivă. „Afirm”, scrie Hegel, „că succesiunea sistemelor filozofiei din istorie este aceeași cu succesiunea în derivarea definițiilor logice ale unei idei” [32, vol. IX, p. 34]. Așadar, istoria filozofiei este istoria categoriilor filozofice care apar, sunt rafinate și îmbogățite,

Biblioteca „Runivers”

înlăturat şi completat de noi categorii – punctul de vedere este profund, dar şi unilateral (mai ales în realizarea lui hegeliană).

Istoria filozofiei, după planul lui Hegel, trebuie să se supună cu strictețe principiilor coincidenței dintre logic și istoric, ascensiunea de la abstract la concret și de la relativ la absolut. În cadrul acestei ascensiuni, învățăturile „cele ulterioare le conțin pe cele precedente ca înlăturate” [32, vol. I, p. 147]. A depăși vechea filozofie înseamnă (a-și dezvolta propriile principii în continuare și a le adăuga altele noi - nu aritmetic sau mecanic, ci integral, organic. Rezultatul final este că în sânul filosofiei lui Hegel însuși, toate învățăturile anterioare, intrând în ea, se împacă reciproc, își găsesc liniștea „Cea mai recentă învățătură filosofică este rezultatul tuturor învățăturilor filozofice anterioare și, prin urmare, trebuie să cuprindă principiile tuturor” [32, vol. I, p. 31].

Deci, „nimic nu se pierde, toate principiile sunt păstrate” [32, vol. XI, p. 513], dar și deformat, întrucât Hegel reduce fiecare dintre doctrinele filosofice majore anterioare la o anumită categorie (uneori destul de arbitrar evidențiată de el) și o interpretează idealist. Uneori el indică probleme de bază, dar nu mai puțin rar dăunează țesutului propriu-zis al procesului istoric. Încalcă cronologia, subordonează trecerea de la un sistem filosofic la altul tranzițiilor pur logice, stoarce toată bogăția gândirii teoretice din trecut în conținutul unui grup relativ restrâns de categorii. Trecută prin sita logică a definițiilor „eterne”, doctrina lui Platon se transformă în filosofia „esenței”, iar Aristotel – în filosofia „conceptului”, dar conținutul principal al sistemului Decaria este categoria „conștiinței”.

Aici, desigur, nu totul a fost greșit: de fapt, în istoria filozofiei există o continuitate a tradițiilor de dezvoltare treptat, linii principale, probleme de studiere a anumitor categorii, atitudini față de acoperirea lor specifică. O mare tradiție cu adevărat fructuoasă și progresivă a fost creată de materialiști. Dar este materialismul pe care Hegel refuză să-l dezvolte și să îmbogățească, deformând astfel

complet faptul că în cursul istoriei sale materialismul a fost incomparabil mai stabil în sensul său inițial.

Yriytsypov i conținut principal decât numeroase variații pe tema idealismului. În ceea ce privește tradiția idealistă, slăbiciunea interpretării ei hegeliane constă în faptul că o consideră în afara legăturilor și continuității condițiilor socio-economice ale existenței ei în diferite țări și în diferite epoci, întrucât este convins că „societatea civilă”. ” nu definește filozofia . Cu toate acestea, uneori, Hegel însuși, așa cum am observat într-o altă legătură, observă dependența filozofiei de condițiile de viață ale oamenilor [vezi. 32, or. IX, p. 152], și leagă apariția unor noi învățături nu numai cu gradul de asimilare a vechiului material spiritual, ci și cu „nemulțumirea” spiritului față de starea sa actuală și, mai important, cu debutul în viață. a unui popor dat (un moment de cotitură când moșiile sale s-au aprins între ele).ostilitatea unul față de celălalt, iar filosofia poate contribui la moartea vechiului ordin [vezi 158, 15a. Bd., S. 300].

Cum se raportează filozofia lui Hegel a înlocuirii viitorului cu viitorul în raport cu epoca sa de retrospecție spirituală și viață socială? Deoarece Hegel nu crede că filozofii pot vedea în viitor, această întrebare, dacă ținem cont de opinia lui Hegel însuși, trebuie să rămână aparent fără răspuns. Totuși, este ceva de descoperit aici.

Orientată în sarcinile sale numai spre prezent, filosofia lui Hegel îmbrățișează trecutul în măsura în care înțelegerea sa filosofică face posibilă înțelegerea mai bună a prezentului ca înlăturare și completare a trecutului. „Când filosofia începe să picteze cu vopsea gri pe gri, aceasta arată că o formă de viață a îmbătrânit, iar cu gri pe gri, filosofia nu poate întineri, ci doar o poate înțelege; bufnița Minervei își începe zborul abia la amurg” [32, τ. VII, p. 17]. Așadar, comparația filozofiei din „Fenomenologia spiritului” cu „fulgerul” a fost înlocuită cu imaginea unei bufnițe, rezumand fără pasiune bătăliile zgomotoase. Dar aceasta este poziţia unui registrator indiferent? La urma urmei, aceste cuvinte pot fi înțelese în așa fel încât oamenii abia în etapa finală a evenimentelor la care ei înșiși participă activ încep, prin teoreticienii lor profesioniști, să înțeleagă mai mult sau mai puțin corect adevăratul sens istoric a ceea ce au făcut, și de aceea este greu de așteptat de la cei din urmă o prognoză lungă a viitorului. Acesta este suprapus cu altul

Gândul lui Hegel: înțelepciunea bătrâneții se dovedește a fi bătrânețea înțelepciunii. O minte matură și, prin urmare, lumea prezentă în sine, sunt vechi și este imposibil să le întineriți [cf. 32, vol. XIII, p. 11], umbra decrepitudinii se apropie de ei.

Luarea în considerare a bătrâneții înțelepciunii este doar ocazională, deși Hegel și-a dezvoltat sistemul doar în anii săi de maturitate, dar nu „înainte de apus”, iar pesimismul era în general străin de starea sa de spirit, indiferent cât de mult ar încerca existențialiștii să demonstreze. azi ceva complet opus. Dar poate că Hegel a simțit vag declinul inevitabil al lumii capitaliste? În ceea ce privește concluzia despre înțelepciunea bătrâneții, aceasta are și un motiv mai profund decât cel indicat mai sus: cel puțin pentru toată gândirea teoretică premarxistă, relațiile sociale nu s-au dezvoltat ca rezultat al implementării planurilor conștiente, iar oamenii de obicei au început să-i supună criticii colective numai atunci când era deja evident că aceste relații se epuiseră de la sine L Și rezultatele înțelegerii evenimentelor trecute se încadrează sub legea generală a materialismului istoric: ideile derivate din ele și contribuind la progresul social, atunci când sunt întruchipate în mase, devin o forță materială. Aceasta înseamnă că „călătoriile aeriene” periodice ale înțeleptei bufnițe hegeliane „este foarte utile... chiar sunt absolut necesare” [67, vol. 1, p. 589].

Viziunea filozofiei ca mijloc de evaluare retrospectivă a drumului parcurs este asociată de Hegel cu „înțelepciunea” idealismului. Materialiștii francezi au cerut un viitor strălucit, referindu-se la înțelepciunea legilor naturii, dar Hegel a interpretat apelurile lor ca pe jumătate de adevăr, miopie rațională, nerațiune. Filosofia, după Hegel, trebuie să se ridice deasupra întregii sfere a istoriei politice și a activității civile, înlăturând cu maturitatea minții sale nu numai trecutul, ci și viitorul. Hegel, totuși, insistă că doar retrospecția teoretică din punctul de vedere al înțelepciunii superioare este

1 Există, de asemenea, o latură oarecum diferită a problemei: o extragere cuprinzătoare a deplinătății lecțiilor din etapele trecute ale luptei sociale este în general posibilă numai atunci când aceste etape au trecut. Lenin a caracterizat una dintre perioadele „demontării teoretice” astfel: „Timpul reacției sociale și politice, timpul „digerării” bogatelor lecții ale revoluției nu este întâmplător momentul în care principalele întrebări teoretice, inclusiv filozofice. căci orice tendință vie sunt înaintate la unul dintre primele locuri” [5, v. 20, p. 128, cf. 1, v. 20, p. 90].

Biblioteca „Runivers”

un mod cu adevărat științific de atitudine cognitivă față de realitate.

Dar această poziție necesită în mod clar corecții dialectico-materialiste: la urma urmei, nu poate exista o „maturitate finală a minții” care să nu fie supusă dezvoltării ulterioare, iar retrospecția teoretică efectuată de mintea în curs de dezvoltare se dovedește a fi parțial o evaluare a minții. punctul de vedere al stării viitoare a lumii, deşi o anticipează deocamdată pe aceasta din urmă.fragmentară. Hegel, parcă, a transformat tot acest viitor în prezent, oarecum asemănător cu „aici-acum” al lui Spinoza.

Engels a descris Prelegerile despre istoria filosofiei ca fiind o lucrare de geniu a lui Hegel. Ei implementează cu brio multe aspecte

ale teoriei dezvoltării istorice a cunoașterii, care este în mod constant îmbogățită cu definiții noi și noi. Filosofiile timpurii sunt abstracte și slabe, dialectica lor este naivă, dar ar fi o mare greșeală să încercăm să le modernizăm [vezi. 32, vol. IX, p. 46, 49]. În învățăturile ulterioare, dialectica apare într-o formă mai completă și mai versatilă, ceea ce face posibilă evidențierea diferitelor sale fețe [vezi. acolo, p. 232-233, 246]. Istoria filozofiei este un lung lanț de metamorfoze calitative și nu este ca sunetul monoton, deși în creștere, al unui instrument, ci o simfonie complexă, ale cărei ultime note încununează întreaga lucrare, dându-i frumusețea integrității complete. . Desigur, în realitate această „simfonie” este mult mai vie și pătrunsă de mult mai multă dramatism decât cea a lui Hegel: intensitatea și pasiunea ei sunt determinate de lupta dintre cele două tendințe filosofice principale, la care Hegel însuși a participat activ, dar în istoria sa de filozofia a ascuns-o cu toate mijloacele disponibile.

Să luăm în considerare pe scurt conținutul prelegerilor lui Hegel despre istoria filozofiei. Fiecare etapă definită a acesteia este „atașată” de el unei formațiuni naționale. „O formă, o etapă a unei idei este realizată de un popor, astfel încât un popor dat și un timp dat exprimă doar o formă dată” [32, vol. IX, p. 37]. Dacă în istoria politică Hegel a evidențiat trei popoare de fapt „istorice”, atunci în istoria filozofiei el a recunoscut un rol deosebit doar pentru două națiuni: grecii antici și germanii moderni [vezi. 32, vol. I,

Cu. 14; cf. τ. IX, p. 94, 101], iar Hegel considera „perioada mondială” medievală, marcată și de pecetea spiritului german, ca o legătură intermediară între ele. Hegel atribuie doar o funcție auxiliară gândirii filozofice a britanicilor și francezilor [vezi. 32, or. XI, p. 367]. • Gândirea antică orientală, din punctul de vedere al lui Hegel, este doar pragul filosofării, dar filosofia greacă antică este o parte preferată a cursului său de curs. Aici a făcut o mulțime de observații adevărate și subtile, a creat o secțiune vie despre Heraclit. Lenin a conturat în detaliu tocmai această parte a prelegerilor lui Hegel.

Secțiunea despre Platon este interesantă. Hegel și-a tratat dialectica cu mare atenție, deși nu-i plăcea atitudinea respectuoasă a lui Platon față de legea formal-logică a necontradicției și interesului pentru practica cunoașterii. „Dialectica lui”, se plânge Hegel, „este adesea ea însăși pur speculativă, pornind din puncte de vedere individuale” [32, τ. X, p. 167]. Hegel a apreciat foarte mult dialogul „Parmenide” [vezi. acolo, p. 171], dar distorsionat cu o traducere inexactă și comentează acele pasaje din dialogurile „Sofistul” și „Statul”, în care Platon respinge definitiv adevărul formulei „... este... și nu este în același simț și respect” [acolo, p. 177-178, 180]. Într-o serie de cazuri, Hegel îl critică pe bună dreptate pe Platon pentru trenul metafizic al gândirii [vezi. acolo, p. 169].

Cât despre Aristotel, Hegel și-a examinat iscoditor opera, dar, după cum notează Lenin, a ignorat tendințele sale materialiste. Hegel nu s-a bucurat de absența oricărui conflict între dialectică și logica formală

în stagirit și încearcă să demonstreze nedemonstrabilul: „... Filosofia aristotelică nu se bazează deloc pe aceste relații raționale; prin urmare, nu ar trebui să se creadă că Aristotel a gândit după aceste forme de raționament” [ibid., p. 316].

Nu se poate păstra tăcerea despre geniala secțiune despre scepticismul grec antic ca formă de dialectică negativă. Hegel crede că reprezentanții acestei tendințe de gândire au îndreptat mijloacele raționalității abstracte împotriva gândirii raționale [vezi. acolo, p. 408], care a avut ca rezultat o „descoperire a unei contradicții în finit” [ibid., p. 440]. Dar scepticismul în ansamblu este o contradicție care se subtilează.

Hegel parcurge filozofia medievală, „îmbrăcându-se bocanci de mers” [32, vol. XI, p. 79] și luând în considerare din punctul de vedere al unui sceptic sau al unui luteran, pentru care scolastica catolică este o „rătăcire a unei minți uscate” [ibid., p. 154] în sălbăticii de altă lume. Hegel nu a fost deloc în stare să aprecieze moștenirea teoretică a lui Nicolae de Cuza, dar a făcut dreptate filozofiei Renașterii în ansamblu. Mai mult, el caracterizează pozitiv știința secolelor XVII-XVIII. - laude pentru ruperea lanțurilor teologice ale gândirii, dar și blamări pentru deschiderea drumului către materialism. Hegel critică pe bună dreptate metafizica secolului al XVII-lea. iar idealismul subiectiv al lui Berkeley, apreciază foarte mult ontologia lui Spinoza și anticlericalismul iluminismului francez, dar și aici, în prelegerile despre istoria filozofiei, atitudinea lui față de acestea este ambivalentă.

El laudă „încrederea lor în adevărul rațiunii” [32, vol. XI, p. 385], atacul lor îndrăzneț asupra „religiei împietrite” [ibid., p. 388] și lumea învechită a „degenerarii și chiar a celei mai complete minciuni universale” [ibid., p. 388]. Dar măsura emancipării în materie de religie pentru Hegel rămâne luteranismul [vezi. acolo, p. 198; cf. Cu. 396], iar el le reproșează iluminatorilor francezi superficialitatea și atitudinea lor nihilistă față de trecut [vezi. acolo, p. 382], iar Holbach - în „vorbire inactivă plictisitoare” rațională [vezi. acolo, p. 384; cf. Cu. 387, 392]. Hegel a tratat epigonii germani ai Iluminismului cu dispreț, în timp ce i-a atacat pe romantici și pe filosofii religioși spiritual și convingător.

Atitudinea lui Hegel față de filosofia rusă poartă amprenta predilecțiilor. L-a tratat pe Leibniz incorect, neobservând dialectica lui. El critică pe bună dreptate agnosticismul lui Kant și abstractitatea „practicii” sale morale și susține că, în ansamblu, învățătura lui este „o filozofie complet rațională care renunță la rațiune” [ibid., p. 457; cf. Cu. 418]. El îl acuză pe Fichte că a împins realizarea idealurilor „într-o infinitate senzuală proastă” [ibid., p. 476], dar în critică subiectivitatea idealismului său este exagerată. Hegel este și mai parțial față de Schelling: îl acuză pe bună dreptate de deducții arbitrare și de aristocrația teoriei sale a artei [vezi. acolo, p. 492, 498], dar exagerează diferența dintre

intuiționismul lui Schelling și metoda sa și apropierea sa de Jacobi [vezi. acolo, p. 492]. Ciudată estimare

ki Hegel din filozofia naturală a lui Schelling: el nu pare să observe dialectica din această parte a sistemului predecesorului său, deși aici îi datora mult și nu este mulțumit de „formalismul său extraordinar” [ibid.* p. 510], de parcă el însuși, Hegel, s-ar fi eliberat de așa ceva. Cuvintele bune despre filosofia naturii a lui Schelling se găsesc la el numai când vine vorba de idealismul ei [vezi. chiar acolo, o. 505].

Dezvoltarea idealismului german este încununată de sistemul lui Hegel însuși, care rezumă întreaga istorie a filosofiei. Sistemul lui este, parcă, un panteon viu al tuturor învățăturilor anterioare, păstrându-le pe toate în sine și justificându-le prin propria ființă. Ulise s-a întors la Itaca! „Nimic nu se pierde, toate principiile sunt păstrate, deoarece ultima filozofie este integritatea formelor” [ibid., p. 513]. S-a ajuns la un adevăr absolut, de parcă nu ar mai fi nevoie de nicio „relocare” [vezi. 5, vol. 29, p. 138] cunoaştere în profunzimi tot mai profunde ale esenţei. Existența s-a ridicat la ideal (să notăm: metafizic!) și a coincis cu propriul în final și irevocabil; s-a dobândit cea mai deplină libertate filozofică și a avut loc ridicarea ei triumfală deasupra realității politice înstrăinate. În introducerea în Filosofia dreptului, Hegel a numit rațiunea trandafirul de pe crucea timpului nostru, iar în Prelegerile despre filosofia religiei el explică că se poate stăpâni trandafirul doar purtând această cruce. Cu alte cuvinte, rațiunea și, prin urmare, libertatea, este realizabilă numai prin supunerea față de realitatea prozaică a timpului prezent și sunt „conduse” în conștiința indivizilor. Deci Hegel se apropie din nou de Kant, combinând libertatea interioară a spiritului cu loialitatea comportamentului față de cei de la putere, cu loialitatea nu absolută: la Berlin, Hegel a avut multe ciocniri cu administrația regală prusacă - din cauza soartei studenților săi, independenţa opiniilor lor despre evenimentele politice etc.

Rezultate și perspective Ce urmează? Este necesar încă o dată să încercăm să clarificăm atitudinea filozofiei lui Hegel față de viața viitoare a omenirii, presupusă „înlăturată” de sistemul său. Există trei interpretări diferite ale acestei „retrageri”.

Prima dintre acestea constă în înțelegerea sfârșitului dezvoltării filozofice ca desăvârșire completă a conștiinței întregii ere moderne. Se termină, desigur,

când Hegel a pus ultimul punct în scrierile sale și când omenirea trage din ele toate concluziile necesare și le înțelege pe deplin. Istoricismul se transformă atunci într-unul din contrariile sale, adică în dogmatism, dar dogmatism binefăcător. Istoria poate continua, dar

numai într-o formă filmată: umanitatea, luminată de ideea absolută, este destul de reală, iar viitorul ei este determinat doar de acele prevederi care pot fi extrase din comentariile ulterioare la Hegel. Lumea reală este „în mare parte completă, dar nu este moartă, nu se află în repaus absolut, dar, asemenea procesului vieții, se generează din nou, menținându-se în siguranță” [32, vol. 111, p. 95]. Filosofia ideală a istoriei înlătură procesul istoric real, iar istoria filosofiei pune o limită dezvoltării semnificației sale esențiale, deoarece idealul filosofic atemporal privează cursul ulterioar al evenimentelor de orice alt sens decât menținerea lumii în „siguranță”. .

Dar oricât de mult a exagerat Hegel gradul de influență a filozofiei sale asupra posterității, a văzut că nici studenții săi direcți nu l-au înțeles întotdeauna așa cum și-ar fi dorit. Și cu greu își închipuia că plinătatea cunoștințelor absolute era de fapt conținută în lucrările pe care le scrisese deja.

Într-adevăr, după propria sa concepție, cunoașterea dobândită de un filozof, chiar dacă de asemenea rang ca el, Hegel, nu este identică cu cunoașterea absolutului despre sine. „Că mintea subiectului este limitată, este de la sine înțeles” [32, т. XI, p. 471], deoarece este finită, în contrast cu rațiunea absolută, care se exprimă prin conștiința de sine a întregii umanități colective. Nici o singură persoană și nici o singură epocă nu poate atinge plinătatea înțelepciunii și libertății inerente absolutului. Cunoașterea durabilă reflectată în filosofia „absolută” este întotdeauna incompletă, în comparație cu cunoașterea infinită a absolutului despre infinitul său. Aceasta este o diferență în cadrul identității dialectice și, prin urmare, este o diferență reală. Descoperirea deplină a absolutului în conștiința indivizilor rămâne un vis ideal, precum și eliberarea lor completă de alienare. Dar acest vis este adus mai aproape de realitate prin munca ulterioară a umanității asupra conștiinței sale.

Biblioteca „Runivers”

Dar a spune că „dezvoltarea vieții nu are nimic prețuit” [33, vol. 3, p. 92], este imposibil, iar această lucrare poate fi făcută, după Hegel, până la urmă, numai în cadrul direcției indicate de filosofia sa, în conformitate cu programul dat de spiritul sistemului. Hegelianul crede: „... adevărata mea ființă umană este ființa mea în filozofie” [2, p. 635], și își îndreaptă activitatea spre aceasta.

Se poate spune că această a doua interpretare a „sfârșitului” întregii istorii, inclusiv a „sfârșitului” dezvoltării filozofiei, înlătură sistemul hegelian în sensul că se așteaptă să se dezvolte și să treacă la un nivel superior, în timp ce prima interpretare a înlăturat-o doar în sensul păstrării sale literale și al dominației literei sale. Dar există o a treia interpretare. Înseamnă scădere în sensul negației predominante și corespunde spiritului nucleului rațional al metodei lui Hegel, concentrându-se tocmai pe metodă, și nu pe sistem.

Hegel însuși spunea despre filozofie că este fiica timpului său. Deci, noul timp aduce o nouă filozofie. Învățătura lui Hegel, în conformitate

cu spiritul metodei sale, a desăvârșit nu dezvoltarea filosofiei și cu atât mai mult a realității sociale în general, ci doar acea dezvoltare, care a constituit prima rundă a ascensiunii spiralate a gândirii. Va urma un al doilea. Sentimentul de grandoare al punctului de cotitură trăit a fost mai caracteristic lui Hegel în tinerețe, când scria că „timpul nostru este momentul nașterii și al trecerii la o nouă perioadă. Spiritul s-a rupt de fosta lume a existenței și de reprezentarea ei, este gata să-l cufunde în trecut și să lucreze la propria sa transformare. Adevărat, el nu rămâne niciodată în repaus, ci este implicat într-o continuă mișcare înainte” [32, vol. IV, p. 6]. Bătrânul Hegel a început să susțină că rutina vieții de zi cu zi suge inevitabil fiecare persoană și îi paralizează impulsurile anterioare. Dar acest lucru, desigur, nu i-a putut satisface pe democrații revoluționari de la începutul anilor 1940: tinerii Marx și Engels, Belinsky, Herzen, Dembovsky. „Motto-ul nostru ar trebui să fie: mereu înainte! întotdeauna îndrăzneț! Nu poate fi o scuză convenabilă pentru noi că cel mai semnificativ dintre filozofi a adăpostit concluziile care decurg din filosofia sa” [203, S. 246].

Într-adevăr, spiritul marii schimbări a bătut la porțile modernității. În anul morții lui Hegel, tânărul necunoscut

Biblioteca „Runivers”

a urmat încă gimnaziul din Trier, dar vor trece puțin mai mult de zece ani și se va naște o nouă filozofie calitativ, în spatele căreia - tot viitorul istoric mai departe. Dar în ce măsură a înclinat însuși Hegel spre a treia interpretare a tezei despre sfârșitul dezvoltării filozofico-istorice? Este greu de dat un răspuns, având în vedere atât cunoscuta evoluție politică a lui Hegel, cât și sigura discrepanță dintre poziția sa interioară, ascunsă, și sensul și influența directă a formulărilor care s-au ivit din condeiul său care a rămas în timpul ei: tânărul. Hegel s-a gândit puțin la problema sfârșitului dezvoltării, Hegelul matur le-a ascuns pe acele idealuri dragi inimii sale. În plus, această discrepanță este întotdeauna legată de principala contradicție din cadrul filozofiei sale: completitudinea sistemului și impulsul necruțător al metodei sale dincolo de limitele sale. Ca urmare, componentele metafizice ale sistemului au deformat metoda, iar idealismul ei a atras tot acel slab și metafizic care, datorită naturii idealiste a dialecticii lui Hegel, a fost inerent acesteia din urmă încă de la început. Rezolvarea acestei contradicții și salvarea „granului rațional” al metodei dialectice nu ar putea avea loc decât prin depășirea filozofiei lui Hegel în ansamblu și crearea filozofiei materialismului dialectic.

Hegel nu știa asta. Dar părea să aibă un presentiment că sistemul său se va dovedi a fi ultimul sistem progresist și dezvoltat al idealismului european. Filosofia sa nu a devenit sfârșitul dezvoltării istorice și filozofice, dar s-a dovedit a fi etapa finală în istoria dialecticii premarxiste și un vestigitor al prăbușirii formelor deschise de idealism în gândirea teoretică burgheză în general.

„Granul rațional (Kern)” al dialecticii hegeliene nu a pierit, s-a păstrat pentru generațiile următoare. Într-o scrisoare către L.

Kugelmann din 6 martie 1868, Marx a exprimat ideea că dialectica hegeliană este „forma de bază” a dialecticii. Pietrele sistemului lui Hegel au fost aruncate, dar compoziția metodologică care le-a ținut împreună a fost folosită la crearea dialecticii materialiste a marxismului. Hegel a greșit crezând că idealismul său obiectiv va supraviețui ca philosophia perennis, dar avea dreptate în credința sa în semnificația durabilă a filozofiei sale. Cu toate acestea, „numai critica lui Hegel a salvat viața filozofiei hegeliene” [128, S. 73]. S-a înșelat crezând că metoda lui este perfectă,

Biblioteca „Runivers”

dar avea dreptate în convingerea că o mare soartă așteaptă dialectica.

Soarta filozofiei lui Hegel s-a dovedit a fi foarte diferită, ca și diversitatea acelor principii și categorii care și-au găsit iluminarea în opera sa enciclopedică. După mișcarea trecătoare, dar intensă, Young Hegelian de la sfârșitul anilor 30 - începutul anilor 40 ai secolului XIX. a venit vremea neohegelianismului reacţionar. A avut mai multe suișuri și coborâșuri. Mai recent, în anii 1950 și 1960, o „renaștere” burghezo-marxologică a speculațiilor asupra moștenirii teoretice hegeliene a apărut atunci când J. Hippolyte, A. Kozhev, L. Landgrebe, T. Litt, K. Loewit, W. der Moylen și alți cercetători profesioniști, precum și marxologi și revizioniștii G. Marcuse, T. Adorno, E. Bloch și R. Garodi au început să creeze numeroase lucrări în spiritul falsei dialectici aventurist-voluntariste sau pesimist-negative [vezi. 86, p. 388-392]. Există, de asemenea, o „existențializare” îmbunătățită a lui Hegel de către J. Wahl și G.-G. GadamerOhM [vezi. 127]. În marea majoritate a lucrărilor de acest fel, „Filosofia hegeliană este pusă în slujba infirmării teoretice și practice a teoriei revoluționare a lui Marx” [123, S. I], când încearcă fie să-l ridice pe Hegel deasupra lui Marx, fie să-l discrediteze. pentru a compromite originile gândirii lui Marx. Ei încearcă să-l apropie pe Hegel fie de regretatul Fichte, fie de iraționaliștii religioși, fie de ideologii fascismului. J. Smuts, L. Gabriel, A. Bam și J. Habermas au înlocuit marea idee de contradicție cu noțiunea de complementar (complementar), adică de coabitare a contrariilor.

Numai marxismul-leninismul a păstrat cu grijă tot ceea ce este valoros și măreț în filosofia lui Hegel. Aceasta nu este arhivare. Clasicii marxismului au reelaborat în mod fundamental momentele raționale inerente acestei filosofii în conformitate cu nevoile și sarcinile noii ere, au dezvăluit clasa socială și motivele teoretice atât pentru ascensiunea maiestuoasă, cât și pentru căderea ulterioară a hegelianismului.

Biblioteca „Runivers”

Capitolul VI

LUDWIG

FEUERBACH

În Germania în anii 1920-30, mai ales după înființarea Uniunii Vamale Germane sub hegemonia Prusiei (1834), dezvoltarea industriei s-a accelerat. Starile de opoziție cresc treptat, iar represiunile autorităților împotriva mișcării democratice a studenților „Burshenschaft” (1815-1830) au arătat ce fel de răspuns pregătește clasa conducătoare. Revoluția din iulie din Franța (1830) și răscoala de eliberare națională poloneză (1830-1831) au stârnit societatea germană, au avut loc revolte populare în unele dintre cele 38 de state germane, iar în Hanovra și Saxonia burghezia a realizat constituții, în curând, vai, transformat într-o bucată de hârtie goală. În Hesse, mișcarea țărănească a fost adăugată luptei pentru o constituție, iar democratul revoluționar Georg Büchner,

urmând tradiția lui Forster, a proclamat faimosul slogan „Pace pentru colibe, război pentru palate”. În 1836, a luat naștere „Uniunea Drepților”.

De la începutul anilor 1940, a avut loc o nouă ascensiune în mișcarea democrat-burghez. Vestea răscoalei din Silezia a țesătorilor (1844) s-a răspândit în țară ca un tocsin: proletariatul și-a declarat socoteala pentru dezvoltarea capitalismului. În acești ani, un grup de scriitori și publiciști democrați „Tânăra Germania” a răspândit idei antimonarhiste și anticlericale. Cei mai activi participanți ai săi au fost K. Gutskov și L. Vinbarg, la un moment dat publiciștii L. Burne și poetul G. Heine erau aproape de ea. Dar punctul de plecare pentru ideologia filozofică a tendințelor burghezo-democratice de la sfârșitul anilor 1930 a fost învățăturile radicale ale Tinerilor Hegelieni. Ei nu au creat sisteme, dar au deschis calea pentru progrese viitoare în gândirea teoretică, folosind cele mai bune aspecte ale moștenirii hegeliene. Importanța Tinerilor Hegelieni în a doua jumătate a anilor 1830 ca verigă istorică în pregătirea filosofică pentru revoluția burghezo-democratică din 1848-1849. cu siguranta in Germania.

Pe măsură ce situația revoluționară Tânăr Hegelian se apropia, o scindare în școala hegeliană a devenit inevitabilă. În exterior, părea să fie rezultatul unei dispute despre dacă ar fi corect să identificăm absolutul hegelian cu Dumnezeu, astfel încât participanții săi diferă între ei în ceea ce privește răspunsurile la întrebarea despre natura relației absolutului cu omul și acest lucru nu este surprinzător: Hegel a negat existența unei personalități-Dumnezeu, dar ateismul era incompatibil cu idealismul său obiectiv, iar absolutul său, coincizând în faza cea mai înaltă a dezvoltării sale cu conștiința socială a omenirii, nu a coincis în același timp. cu ea, deoarece în tot conținutul său, Hegel a considerat-o ca ceva mai mult decât această conștiință. Dar, în esență, scindarea a fost determinată de controversa dintre susținătorii interpretării radicale și conservatoare a formulei „Tot ceea ce este rezonabil este real și tot ceea ce este real este rezonabil” . A existat o demarcație politică între cei care erau împotriva reconcilierii rațiunii cu realitatea prusacă și cei care erau destul de mulțumiți de aceasta. Este general acceptat că amândoi nu au acordat atenție problemei metodei lui Hegel, dar acest lucru nu este în întregime adevărat. Această parte a problemei este vag

Teal A. Jung, care a scris că „Laturile stângă și dreaptă ale școlii hegeliane sunt... doar membri rupti reciproc ale metodei perfecte” [159, S. 556].

Dreapții, sau vechii hegelieni (Geschel, Gikrihs, Gabler), formau un grup destul de omogen. Ei au susținut că absolutul hegelian ar trebui înțeles ca o ființă spiritual-individuală superioară, care este subiectul unui guvern mondial rezonabil. Stângii, sau Tinerii Hegelieni, au început să se evidențieze ca o tendință filosofică separată de publicarea la începutul anilor 30 a primelor lucrări critice ale lui L. Feuerbach, dar ca grup independent s-au distins clar doar din momentul în care David Strauss a apărut în tipărit în 1835. Doi ani mai târziu, în cel de-al treilea caiet din „Scrisorile sale polemice” a apărut termenul însuși: „stânga” școlii hegeliene ca oponenți ai „dreptei” L. Stânga Hegelienii au declarat că profesorul lor era panteist și unii dintre ei, precum Bruno Bauer, au început să-și demonstreze ateismul. Aceștia i-au acuzat pe hegelienii de dreapta că i-au pervertit doctrina, iar apoi i-au transferat critica lui Hegel, reproșându-i că, în practică, el însuși s-a îndepărtat de principiile doctrinei sale, care i-au dezorientat pe studenți.

Dar atât bătrânii, cât și tinerii hegelieni au plecat de la Hegel, inclusiv în privința atitudinii lor față de religia creștină. Ca și primii kantieni (K. Reingold și S. Maimon), care au deschis calea lui Fichte la vremea lor, primii hegelieni nu erau adepți ai scrisorii profesorului lor. Ei au realizat o interpretare care și-a schimbat treptat obiectul din ce în ce mai mult și a deschis calea unor construcții mai îndrăznețe.

Activitatea filozofică a vechilor hegelieni exprima atât conservatorismul lor general, cât și încercările lor de a depăși criza teologiei protestante. În căutarea unei ieșiri din criză, o serie de teologi profesioniști și-au îndreptat atenția și asupra lui Hegel și a abordării sale istorice asupra creștinismului, încercând să-l interpreteze în mod apologetic. Dar tot ceea ce au realizat teologii luterani și vechii filosofi hegelieni a fost redus la un aspect destul de grosier.

1 În plus, a apărut un grup „central”, căruia îi pot fi repartizați Rosencrantz, Marheinecke, Gaus, Retscher. Asemenea studenți ai lui Hegel precum Karowe și Hans pot fi considerați precursori ai stângii.

Apologia autoritarismului monarhic și a tradiționalismului bisericesc.

Plecarea Tinerilor Hegelieni din Hegelul autentic era deja conturată în paginile revistei Hallische Jahrbücher apărute în orașul Halle, pe care A. Ruge și T. Echtermeyer au început să o publice în 1838 (a fost

interzisă în 1841, iar apoi reluată). sub titlul Anuare germane de știință și artă [Deutsche Jahrbücher]"). Folosind aspectele progresiste ale învățăturilor lui Hegel, ei au respins opinia acestuia despre „necesitatea ca puterea de stat, religia și principiile filosofiei să coincidă” [32, vol. III, p. 342], și a decis să-și aprofundeze critica față de reacția politică și ecleziastică. În două puncte - despre sfârșitul dezvoltării sociale și abolirea ordinii existente a lucrurilor și, de asemenea, despre interpretarea religiei ca o conștiință înstrăinată - au atins problemele dialectice, dar nu se punea problema dezvoltării lor, sau cel puţin a unei evaluări generale a miezului raţional al dialecticii lui Hegel.

În caz de ambiguitate în afirmațiile lui Hegel, tinerii hegelieni au apelat de obicei la o interpretare mai progresivă a acestora, aderând la conceptele originale ale sistemului său. Astfel, a apărut întrebarea: absolutul este o substanță sau o conștiință de sine umană colectivă? Formula lui Hegel era evazivă: „... pentru ea însăși, subiectivitatea existentă este absolut identică cu universalitatea substanțială” [32, vol. III, p. . 342]. Tinerii hegelieni au acceptat ambele soluții, dar amândoi le-au interpretat în al doilea sens: spiritul absolut este spiritul uman. În chestiunea relației dintre filozofie și realitate, unde principiul hegelian al retrospecției a lăsat o „portă” pentru afirmarea unei activități a filozofiei în raport cu viața socială, tinerii hegelieni au încercat să profite de această ocazie.

Problema aplicării filozofiei în practica vieții sociale a devenit principala în rândul tinerilor hegelieni, iar acest lucru a fost apreciat în opera lor de tânărul Marx, care în 1836-1841. a comunicat cu ei, în special cu B. Bauer. Nu logica, ci filosofia istoriei a devenit obiectul central al interpretărilor Young Hegelian, iar acestea, în persoana lui B. Bauer și A. Ruge, s-au mutat de la întrebările religios-teologice și filozofice la politică, dar mai ales doar sub formă. de apeluri abstracte. Au încercat să stabilească o alianță de forțe radicale cu prusacii

Statul regelui Frederic William al IV-lea (a urcat pe tron în 1840), dar după câteva luni au fost dezamăgiți de speranțele lor, după care au declarat acest stat nu „protestan”, ci „catolic”, adică extrem de reacționar și s-a îndreptat către idealurile republicane. Jurnalismul politic a devenit principalul și chiar singurul mijloc de exprimare a acestor idealuri și de a lupta pentru ele. Într-o formă concretă, era vorba de revendicări burghezo-democratice, precum: emanciparea individului și separarea completă a bisericii și a statului. Ca program politic-mshshmum, a fost propusă o constituție, conform căreia să fie creată o reprezentare națională în Reichstag („idealul real” al lui Hegel de reprezentare de clasă, desigur, a fost respins).

Împreună cu noul rege, a venit la putere noul ministru al învățământului public, reacționarul Eichhorn, care tocmai murise în 1840, cel progresiv cu minte și simpatic față de Tinerii Hegelieni Altenstein. A început persecuția, iar Tinerii Hegelieni au fost complet

nepregătiți pentru aceasta. Despărțiți de masele de oameni, ei s-au dovedit a fi neputincioși din punct de vedere politic. Unii dintre ei s-au transformat în liberali de rând, alții în demagogi anarhiști. În toamna anului 1842, a avut loc ruptura finală a lui Marx cu „Liberul” - acest club din Berlin al Tinerilor Hegelieni s-a transformat într-o grămadă de bătaieți. În locul fostului lor „maniheic” înghețat metafizic, în cuvintele cercetătorului G. Sacca, antiteze polare: „Starea ideală împotriva bisericii”, iar apoi „Conștiința de sine împotriva stării reale” – o nouă, nu mai puțin. iluzoriu, dar mult mai dezorientator și direct reacționar: „Filosofia împotriva mulțimii inerte, inclusiv împotriva proletariatului”. Idealismul lor subiectiv a ajuns la o extremă, ateismul lor declarat anterior (dar niciodată realizat constant) a dispărut. Fondatorii Hegelianismului Tânăr au trecut pe pozițiile reformiștilor burghezo-liberali și, așa cum a spus Marx, frazele sonore i-au determinat acum să se reconcilieze cu realitatea prusacă printr-o interpretare verbală diferită a acesteia. Răscoala sileziană a țesătorilor proletari nu a stârnit nicio reacție certă din partea tinerilor hegeliani degradați.

Filosofii din Cercul Tânăr Hegelian

Să caracterizăm pe scurt reprezentanții individuali ai mișcării Tânărului Hegelian.

David Friedrich Strauss (1808-1874) a devenit cunoscut pe scară largă ca autorul vieții lui Isus în două volume, scrisă în spiritul panteismului.

(1835-1836). A atacat atât hristologia creștină ortodoxă, cât și cea hegeliană. Evanghelia este un document istoric al psihologiei sociale, și anume, o colecție de mituri care au apărut în adâncul comunităților creștine timpurii; Hristos este un om natural, un nu absolut

ar putea locui într-o singură persoană, iar ideea este pur și simplu că faptele și numele lui Hristos au devenit un simbol al ideii de dezvoltare a umanității, iar Dumnezeu este imaginea infinitului substanțial. Substanța a fost identificată de Strauss cu rasa umană. Această gândire a fost asociată lui Strauss cu următoarea schemă categorică: universalul poate fi conectat cu individul numai prin mijlocirea specialului său (rasei umane), dar nu este necesară nicio mediere sub forma instituțiilor bisericești între credincioși și universal. .

Strauss a fost concediat de la Universitatea din Tübingen, dar nu și-a abandonat opiniile, iar într-o nouă lucrare intitulată „Religia creștină în dezvoltarea sa istorică și lupta cu știința modernă” (1840-1841) a dus la îndeplinire aceleași idei, dar nu mai au făcut o mare impresie: în acest moment, au apărut lucrări mai radicale ale lui B. Bauer și L. Feuerbach. Opera ulterioară a lui Strauss devine din ce în ce mai incoloră, retipăririle Vieții lui Isus devenind din ce în ce mai „moderate” ca ton. În ultimii ani ai vieții, a scris lucrări semi-

idealiste despre filosofia naturală și s-a dovedit a fi un susținător înflăcărat al lui Bismarck, gata chiar să defăimească revoluționarii.

Bruno Bauer (1809-1882) a mers mai departe decât Strauss în respingerea religiei. El a respins existența istorică reală a lui Hristos în general (Hegel însuși a fost aparent de puțin interes în chestiunea acestei existențe) și în Critica în trei volume a istoriei evanghelice a sinopticilor (1841-1842), adică a evangheliilor. lui Matei, Marcu și Luca, el s-a opus teoriei miturii spontane a lui Strauss, punctul de vedere conform căruia mitul lui Hristos a fost inventat în mod conștient de conducătorii comunităților creștine. El a început cu întrebarea: care dintre cele trei sinoptic

Evangheliile au fost cele mai vechi? Așa că a considerat Evanghelia după Marcu, în care Hristos, potrivit lui Bauer, arată ca un simbol al acordului unei persoane cu sine însuși în persoana Conștiinței de Sine, și creștinismul - ca o întruchipare nu foarte rezonabilă a acestuia.

Diferența dintre B. Bauer și D. Strauss nu este atât de mare aici, mai ales că fiecare dintre ei avea o parte de adevăr: atât procesele spontane, cât și creativitatea individuală au jucat un rol în apariția creștinismului. Pe plan filozofic, a fost vorba și doar de diferite nuanțe: de accentuarea fie pe momentele substanțiale, fie pe momentele subiectiv-conștiente ale absolutului hegelian, adică, cu alte cuvinte, pe latura sa cvasi-spinozistă sau fichteană. Marx și Engels în Sfânta Familie. În spatele acestei certuri se aflau opinii inegale asupra problemei: care este principala forță activă a procesului istoric? Dacă Strauss a descoperit că viața socială urmează în mod spontan calea realizării idealurilor, atunci Bauer a crezut că progresul social necesită o „critică” provocatoare din partea unor filosofi remarcabili a întregii realități din jurul lor, fără a ține cont de nici un fel de mediere. Într-o scrisoare către A. Ruge din 27 octombrie 1842, el declara: „Există o singură eliberare, o singură posibilitate de progres: o ruptură cu tot ceea ce este cu jumătate de inimă și iluzoriu! Critică continuă (durchgehende). Cu cât concentrarea este mai profundă și agravarea este mai accentuată, cu atât avem mai mulți dușmani și înaintăm mai mult” [208, S. 67]. „Critica” va fi urmată de „acțiune”, dar Bauer nu a precizat. Masele de oameni erau privite de ambii co-fondatori ai Tinerilor Hegelianism ca un material inert, mult mai pasiv decât „indivizii reproducători” ai lui Hegel, dar dus mai departe de activitatea „Conștiinței de Sine”, Bauer s-a bazat doar pe magie. a „Criticii”.

Expulzat de la Universitatea din Bonn, Bruno Bauer, împreună cu fratele său Edgar, s-a apucat de jurnalism. Laitmotivul său filosofic a fost identificarea completă a căii absolutului cu dezvoltarea dialectică a conștiinței sociale (conștiința de sine), a cărei fiecare etapă trecută este negata ca fiind alienată. Până acum s-a întâmplat mereu ca „cel gol, atot-devoratorul să mă înspăimânt la vederea lui însuși, să nu îndrăznească

să se înțeleagă pe sine ca Totul și ca forță universală, adică a rămas totuși un spirit religios” [7, vol. 3, p. 412]. În mare măsură, această stare de Conștiință de Sine a fost depășită de Hegel, căruia Bauer i-a atribuit identificarea absolută a absolutului cu dezvoltarea istorică a vieții spirituale a omenirii. Dar depășirea nu a fost finalizată, întrebarea viitorului a rămas neclară. Prin urmare, B. Bauer împarte istoria în trei etape: religioasă, teologică și critic „științifică” (adică, filozofic), dintre care ultima, în persoana Tinerilor Hegelieni, ar pune bazele erei „Eului liber”. -Conștiința”, care intră într-un viitor infinit.

În broșura antireligioasă publicată anonim Trompeta Judecății de Apoi asupra lui Hegel, Ateul și Antihrist. Ultimatum ”(1841) B. Bauer l-a portretizat pe „înțeleptul berlinez” ca un dușman al religiei, al bisericii și al statului prusac, un prieten al materialismului și al iacobinilor. Aparent, autorul era conștient de faptul că această imagine nu era foarte adevărată, dar dorea să stimuleze dezvoltarea Tinerilor Hegelieni în filozofia din stânga cu eseul său șocant.

„Principala greșeală a tuturor oponenților existenți până acum ai acestei (adică Hegelian. - I.N.) filozofii - și oponenții filosofici - a fost că nu au văzut profunzimea sistemului original, ateismul său și această orbire a credincioșilor este încă și astăzi. este susținută de viclenia Tinerilor Hegelieni, care, pentru a-i încurca pe adversari și a-și lua toporul din rădăcinile copacului, afirmă cu îndrăzneală că principiul lor este diferit de principiul profesorului” [176, S. 65].

Dar „stânga” lui B. Bauer însuși s-a limitat la faptul că a redus revoluționismul burghez la critica intelectuală a religiei, despotismului și clericalismului prin „personalități cu gândire critică” remarcabile. Laudele lui Bauer la adresa elitei „critice” s-au transformat într-o glorificare a propriului „eu”, în care se presupune că s-a concentrat spiritul absolut ca creator al istoriei. Atacul lui Bauer asupra „medierii (Vermittelung)” lui Hegel ca expresie a reconcilierii contrariilor a degenerat în propagandă pentru aventurism. MA Bakunin nu a trecut pe lângă ei.

Punctul culminant al „Criticii critice” a fost de foarte scurtă durată, poate fi legat de lucrarea lui B. Bauer „Creștinismul deschis” (1842), în care a încercat să îmbine punctul de vedere al „Conștiinței de sine” cu iluminismul francez din secolul al XVIII-lea. Citim aici: „Religia este fixă, vizuală, creată, dorită și ridicată la nivelul de esență, pasivitatea unei persoane, cea mai mare suferință pe care o poate provoca doar ei, [este] frica unei persoane [înainte de] mizerie și goliciunea spiritului, ridicate la gradul de esență; [ea] este nenorocirea vizibilă și dorită a lumii, fixată ca esența acestei lumi. Religia dusă la limită este nenorocirea deplină a lumii” [176, S. 71]. Și încă ceva: „Creștinismul, așadar, este o iluzie a umanității în

acest stadiu particular în raport cu sine și cu destinul său universal" [176, S. 77].

Principalele categorii ale jurnalismului filozofic al lui Bauer, adică „Negația (înlăturarea)", „Critica" și „Conștiința de sine", au degenerat rapid la începutul anilor 40 în cel mai rău opus al lor. Prima s-a transformat într-o lichidare abstractă, a doua, în locul „mișcării creatoare" promisă, s-a dovedit a nu fi deloc o slavă deșartă autocritică, iar a treia a devenit o expresie a gândirii arbitrare. Degradarea radicalismului mic-burghez a fost marcată de declarații scandaloase în sensul că nu statul existent, ci... poporul este adevăratul dușman al progresului social, „vinovat" de eșecul „indivizilor critici". Marx și Engels au dezvăluit baza de clasă a atitudinii disprețuitoare a lui Bauer și a poporului său asemănător față de mase, și-au arătat incapacitatea de a respinge religia prin concepția lor idealistă, care „plasează „conștiința de sine" sau „spiritul" în locul unei persoane reale individuale, și împreună cu evanghelistul învață: „Duhul dă viață, dar trupul este slab" [1, vol. 2, p. 7].

Dar în comparație cu alți Tineri Hegelieni, cu excepția lui Feuerbach, B. Bauer a reușit cel mai mult în critica religiei. El a fost din nou cel care a subliniat puternic diferența dintre uscat și propriu, întunecat de Hegel, pornind de la ideea dezvoltării infinite a omenirii și a reabilitat categoriile de timp și viitor. În articolul „Bruno Bauer și creștinismul timpuriu" (1882), scris cu ocazia morții sale. Engels a adus un omagiu meritelor sale în studiul izvoarelor spirituale.

Biblioteca „Runivers"

yiks a religiei creştine într-un stadiu incipient al evoluţiei ei

Arnold Ruge (1803-1880) a fost primul dintre tinerii hegelieni care a tras concluzii politice din critica religiei, transferând focul acesteia în filosofia hegeliană a statului și a dreptului.Democratism Punctul culminant al activității politice și filozofice a lui Ruge a fost participarea sa la Anuarele germano-franceze ale lui Marx (februarie 1842)

În Politics and Philosophy (1840), Ruge îl mustră pe Hegel că a fost inconsecvent în aplicarea tezei conform căreia tot ceea ce există este demn de a pieri: de ceea ce este real, el consideră ca o fugă pentru acest real" [7, vol. 3, p. 415]. a înaintat cererea pentru reprezentarea populară în Reichstag, procese cu juriu și libertatea presei În articolul „Autocritica liberalismului" (1843), își completează programul politic cu puncte privind înlocuirea armatei cu generalul. înarmarea poporului și la izgonirea bisericii, această „ghinion a statului", din școală. El a caracterizat anii 40 ca o epocă revoluționară în care „puterea spiritului" a câștigat supremația și „timpul a devenit politic" (7, vol. 3, p. 415] Acest nou timp i-a forțat pe tinerii filozofi care l-au înlocuit pe Hegel să se opună învățăturii sale, mulțumiți de faptul că ea însăși a rămas un focar de rațiune și libertate în mijlocul nebuniei și opresiunii generale.

În Anuarele germano-franceze s-a definit o delimitare politică clară între Marx și Ruge, deoarece ideile de comunism și de aprofundare a procesului revoluționar erau străine de ideologul burghezo-radical.de compromisuri liberale, care au devenit subiectul unor critici ascuțite. de la Marx şi Engels pe paginile New Rhine Gazette.

Cifra de răspuns a lui Ruge a ajuns să fie chiar mai zelos decât Bauer, a început să susțină politica lui Bismarck

și Hess

ca gânditor în cercul Tânăr Hegelian al „Liberului”, dar cartea „Singurul și proprietatea lui” (1844), care i-a adus o faimă scandaloasă, conținea și critici acerbe la adresa foștilor săi oameni asemănători. această carte a apărut în fața cititorilor ca un individualist și nihilist extrem, respingând orice realitate și valori morală, drept, stat, istorie, societate, rațiune, adevăr, comunism A dezvoltat tendințele fichteane dog plus ultra și a finalizat tranziția tânărului hegelianism la idealismul subiectiv folosit ca o apologie pentru voluntarismul nestăpânit și egoism „Nu sunt nimic din care eu însumi voi trage totul ca creator-creator Sinele Meu îmi este cel mai drag” [7, vol. 3, p. 417-418] neputință Dar cartea despre „Singurul” nu a rămas singurul Bakunin, după cuvintele lui Engels, „amestecat” (1, v 21, p. 300] Stirner cu Proudhon, iar anarhismul a apărut. Anarhiștii din a doua jumătate a 19 Învățăturile autorului acestei lucrări fără precedent, GM Zass, au publicat o selecție paralelă a declarațiilor tinerilor hegelieni și voluntariștilor de la Școala din Frankfurt - o similitudine izbitoare.

Moses Hess (1812-1875) a părăsit și el cercul Tinerilor Hegelieni, rupându-se de ei, ca urmare a legăturii lui Hess între principiile necesității istorice ale lui Hegel, umanismul lui Feuerbach și comunismul utopic al lui Cabet, baza teoretică a a apărut mișcarea „adevăraților (wahre) socialiști” (1844-1848), la care au participat, pe lângă Hess, K Grun, G Krige și alții. Aceștia au înecat stările de opoziție într-un sentimentalism plin de lacrimi și inofensiv pentru clasa conducătoare, reprezentând parțial o variantă a viitorului populism nerevoluționar rusesc. Pe de altă parte,

Critica capitalismului dezvoltată de Hess, în care înstrăinarea banilor le era indicată ca fiind cauza inițială a relelor inerente societății burgheze, a atras atenția tânărului Marx. „Banii sunt un produs al unor oameni înstrăinați reciproc, al unei persoane detașate din exterior” [166, S. 335]. Cu toate acestea, Hess însuși a experimentat influența lui Marx și Engels, recunoscând într-o scrisoare către B. Auerbach din

2 septembrie 1841, că în persoana lui Marx are de-a face cu „cel mai mare, poate singurul filozof viu, autentic (eigentlichen)” [4, S. 261]. Dar Hess a fost incapabil să depășească utopismul, care l-a condus în cele din urmă nu la comunismul științific, ci la lassalianism.

Contribuția inițială a lui Hess la istoria filozofiei este evidențiată în primul rând de Filosofia acțiunii (1843). Desigur, fichteanismul a fost puternic simțit în acest articol, iar ideea de acțiune, activitate socială nu a fost descoperită de autorul său - la începutul anilor 40 în Germania , după cum se spune, era în aer. Dar Hess a fost cel care a declarat cu voce tare în ce direcție gheața

Este timpul să refacem învăţătura lui Hegel: „Acum, sarcina filosofiei spiritului este să devină filosofia acţiunii” [166, S. 219]. Sub influența lui Marx, în articolul său „Despre mișcarea socialistă în Germania” (1845), el a respins reducerea de către Feuerbach a originilor religiei la un fenomen antropologic [vezi. ibid., S. 293], dar în pamfletul Ultimii filozofi (1845), unde scrie că „Filosofia viitorului a lui Feuer Bach este doar o filozofie a modernității, dar a modernității, care germanului i se pare (erscheint) încă. viitorul, ca ideal... Bauer și-a băgat în cap prostii teoretice, iar Stirner prostii practice” [ibid., S. 384, 393], inspirațiile lui Engels sunt de netăgăduit. Scânteile unei evaluări atât de mature de către Hess a situației filosofice din Germania la mijlocul anilor ’40 au dispărut curând, iar evoluția sa filozofică ulterioară nu ne interesează.

Căutarea unei „filozofii a viitorului” a fost

Poloneza este, de asemenea, caracteristică gânditorilor polonezi avansați din acești ani. Aceștia au fost impulsionați de situația socială extrem de tensionată din țara lor natală, care s-a aflat în pragul unei revoluții antifeudale contopindu-se cu lupta de eliberare națională. Începutul căutării a fost legat, teoretic, de activitățile hegelianului August Ceskovski (1814-1894), care mai târziu a devenit din ce în ce mai romantic-okie-„mesianist” (atât în sensul religios, cât și în sensul politico-naționalist al cuvântului „mesianism”. ”). Dar Prolegomenele sale la istoriosofie (1838) era ca un vânt proaspăt. Ei au atras imediat atenția asupra unor astfel de defecte ale sistemului hegelian precum contemplarea, tendința spre fatalism, indiferența față de soarta individului și excluderea din analiza filozofică a problemelor fericirii și viitorului omenirii. Această critică l-a influențat pe Hess, iar în Rusia a stârnit interesul lui Herzen și Stankevich. Marx a remarcat gândirea lui Țeskovski despre importanța propozițiilor lui Kant asupra activității subiectului. Principalul lucru pe care Tseshkovsky a vrut să-l spună tuturor a fost o idee simplă, dar importantă: sarcina nu este să tragă linia finală sub rezultatele dezvoltării anterioare, ci să traducă concluziile din aceste rezultate filozofice în practică. Câștigurile teoriei trebuie să hrănească practica. „... Acolo unde găsim lupte deja dezvoltate și contrarii în trecut, care este doar regula, ar trebui să lăsăm sinteza lor doar viitorului” [7, vol. 3,

Biblioteca „Runivers”

Cu. 424-425]. Această „epocă a viitorului” realizează în sfârșit scopurile istoriei prin medierea și sinteza reciprocă a filozofiei clasice germane și a socialismului francez. Această sinteză va lăsa „era creștină” mult în urmă, dar va include totuși religia „imanenței” omului și a lumii față de Dumnezeu (panenteism).

Aceste propuneri dialectice, dar imperfecte, au fost curățate de acreții religioase și dezvoltate într-un spirit revoluționar-democratic de Edward Dembowski (1822-1846), autorul „filozofiei creativității”, ale cărei categorii principale au fost „folk”, „progres” , „acțiune (czyn)” și „îndrăzneală (dziarkosc)”. Gânditor temperamental, erou al revoltei național-democratice de la Cracovia din 1846, care și-a lăsat capul în ea, a fost cel mai avansat filozof polonez premarxist. A fost foarte impresionat de opera tânărului Engels Schelling and Revelation (1842). În remarcabilul articol „Câteva gânduri despre eclectism” (1843), Dembowski a introdus conceptul indicat în titlul său în categoriile negative ale dialecticii revoluționare. El a scris anterior despre „eclectism” într-un articol special (1755) pentru „Enciclopedia” sa. ” de Diderot, dar el a înțeles-o într-un mod pozitiv.sensul depășirii orientărilor dogmatice către autoritățile dărăpănate și credința oarbă (în infailibilitatea unuia sau altuia luată separat fostul sistem filosofic).

Pentru Dembowski, „eclectismul” este un concept profund negativ. Înseamnă reconcilierea contrariilor în teorie și compromisuri fără principii în practica politică. Filosoful îi reproșează lui Hegel o astfel de slăbiciune, pe studiul lucrărilor căruia Dembowski însuși s-a dezvoltat inițial ca filozof, el consideră că atât Fourier, cât și Saint-Simon sunt „eclectiști”, susținătorul principalelor principii socialiste despre care, în același timp, a declarat el însuși în modul cel mai necondiționat; girondinii erau „eclectici” și autorii constituției poloneze de compromis din 3 mai 1791 (printre inspiratorii ei ideologici s-au numărat și filozofii Staszic și Kollontai [vezi 58, p. 284-287])

Progresul istoric, susține Dembowski, nu se poate termina, în principiu, deoarece „progresul este o ciocnire de elemente care se contrazic, xoTopbiè ca rezultat al luptei reciproce și, în consecință, ca urmare a victoriei unei forțe asupra alteia, conduc la creație. a unui [nou] organism și constituie o proprietate, viața este tocmai

Biblioteca „Runivers”

pentru că duc din nou o luptă continuă împotriva elementelor noi” [37, vol. III, p. 190]. Și „nimeni nu va putea ordona omenirii: doar până acum, dar nu mai departe!” [ibid., p. 247], lupta revoluționară a oamenilor de rând (lud) va deschide calea omenirii către un viitor luminos fără margini. Nu Ceșkovski, așa cum susține N. Lobkovich în cartea sa Teorie și practică. Nu fără motiv, Marx și Engels în „Manifestul Partidului Comunist” au indicat grupul Dembowski drept

partidul din revolta de la Cracovia, pe care comuniștii îl susțin în lupta sa de eliberare. În ceea ce privește Germania, viitorul ei depindea de succesul luptei comuniștilor, care se aflau în avangarda mișcării democratice generale. Conducătorii proletariatului, Marx și Engels, la primii pași ai drumului lor filozofic, s-au alăturat cercului berlinez al Tinerilor Hegelieni, nefiind niciodată de acord cu opiniile lor. Feuerbach a avut o influență benefică asupra lor în procesul de formare a opiniilor lor. „... Tranziția lui Aiarks la comunism în timpul șederii sale la Paris - oricât de ciudat ar părea în aparență, ținând cont de critica sa ulterioară (spatere) [la adresa] Feuerbach - s-a produs sub semnul unei aderări mai strânse la Feuerbach. filosofând” [214, S. 90].

Viața și opera lui Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872) a devenit un gânditor la un destin aparte: de regulă, în cărțile burgheze despre istoria filozofiei, i se dau câteva rânduri disprețuitoare, dar de fapt din

Creativitatea s-a inspirat din multe curente filozofice, iar M. von Gagern acum (1970) declară deja că Feuerbach și-a pus amprenta în toate domeniile secolului al XX-lea. [cm. 150, S. 367-369]. Este important că materialismul lui Feuerbach a avut un impact fructuos asupra filozofului lucrător I. Dischen, a savantului progresist E. Haeckel, a democraților revoluționari ruși A. I. Herzen și N. G. Chernyshevsky și alții și, cel mai important, a stimulat gândirea viitorilor fondatori ai comunismul științific Marx și Engels. Esența creștinismului (1841) a lui Feuerbach a risipit fantomele idealismului hegelian, ia încurajat și întărit opoziția față de

nimeni care mai înainte nu îndrăznea să ridice glasul prb-tiv al dictaturilor acestei învățături. Reacția a întâlnit această carte, la traducerile căreia în limbi străine au participat marxiştii, cu răutate și furie *

Tânărul Feuerbach l-a urmat pe Hegel, apoi a fost apropiat de B. Bauer și, ca și el, a continuat să critice orice religie, iar printre Tinerii Hegelieni a fost primul în aceasta (1830). Dar Feuerbach a depășit rapid cadrul îngust al Hegelianismului Tânăr și a ajuns la o interpretare materialistă a problemei nemuririi și fericirii rasei umane.

Feuerbach a considerat de datoria lui să rezolve problema pusă de viața însăși și care decurge totodată din contradicțiile învățăturii lui Hegel. Care este adevărata natură a unei persoane reale și cum să-i determine calea către fericire? Cum să-l eliberez de opresiunea absolutului atotputernic? Dedicându-și filozofia soluționării acestor probleme și plasând în centrul acesteia nu „Conștiința de Sine” abstractă, ci omul, i-a conferit un caracter antropologic.

El a înțeles filosofia antropologică ca pe o doctrină în care o persoană întreagă, reală, ar fi atât punctul de plecare, cât și scopul

său final [vezi. 83, vol. I, p. 186, 198]. Locul principal în această doctrină este ocupat de întrebări importante pentru fiecare persoană - viață, iubire, fericire, moarte, speranța nemuririi. În acest sens, putem spune că au existat subiecte antropologice, de exemplu, în lucrările lui Hume sau Rousseau, dar Feuerbach a devenit fondatorul materialismului antropologic. Această trăsătură a viziunii sale asupra lumii a fost multă vreme obiectul unor interpretări neîngrădite. Unii, ca, de exemplu, A. Schmidt și G. Arvon, referindu-se la faptul că Feuerbach a fost înclinat să înlocuiască filosofia cu științele naturii omului, îl transformă într-un pozitivist, parcă „trecând peste” [vezi. 211, S. 2] prin alternativa materialismului și idealismului. Alții, precum: E. Fromm și E. Kamenka, au interpretat eseul său despre nemurire ca un manifest al „filozofiei vieții”, iar autorul acesteia ca un precursor al freudianismului [vezi. 146, p. 62]. Încă alții, ținând cont de lucrarea nereușită a lui Feuerbach Științe naturale și religie (1850) și unele dintre remarcile sale în stilul lui Vogt, îl apropie de materialiștii vulgari, care, observăm, au folosit într-adevăr ideile sale în felul lor, de pe care Feuerbach însuşi nu este vinovat: el atât de fierbinte

a încercat să se disocieze de ei, că chiar îi era frică de termenul „materialism”, după cum se vede din scrisorile sale.

În anii 30 ai secolului XX. calificarea antropologismului lui Feuerbach ca fichteanism naturalizat a început și continuă și astăzi, după cum a scris S. Ravidovich despre [vezi. 204, S. 78-79], G. Vetter, G. Petrovici, I. Mader ş.a. K. Loewit caută consonanţe între învăţătura lui Feuerbach despre „Eu” şi „Tu” şi preexistenţialismul lui Kierkegaard, şi „dialectică”. teologi, precum K. Barth, îl fac un căutător de Dumnezeu. Deja menționatul A. Schmidt încearcă să stabilească antropologii lui Feuerbach ZIV ca punct de plecare de referință pentru tot „umanismul recent”, presupus neapreciat de Marx și Engels.

Dar nu antropologismul ca atare, ci materialismul^ a fost realizarea lui Feuerbach și baza umanismului său. Materialismul a fost restaurat de el în drepturi în Germania, unde idealismul predominase timp de aproape jumătate de secol. Datorită materialismului său, Feuerbach, și nu B. Bauer, a devenit adevăratul fondator al ateismului burghez german din secolul al XIX-lea.

Destul de clar și fără ambiguitate, Feuerbach s-a pronunțat în favoarea unei soluții materialiste la problema fundamentală a filosofiei. „Dacă nu ar exista natura, logica, această fecioară imaculată, nu ar fi produs-o niciodată din ea însăși” [83, τ. eu, p. 243]. Natura „este primară, imediată” [83, τ. II, p. 589] și, în general, „ființa precede gândirea” [83, τ. eu, p. 566]. Adevărata filozofie „produce fiecare gând din opusul său, din materie” [83, τ. II, p. 19]. Feuerbach a scris la fel de clar și hotărât despre opoziția materialismului față de idealism, lucru pe care îl cunoștea bine în procesul criticării învățăturilor lui Hegel [vezi. 83, or. eu, p. 518]. Și acest proces

critic a fost nucleul întregii prime jumătăți a activității teoretice a lui Feuerbach.

Ludwig Feuerbach s-a născut la 28 iulie 1804 în orașul bavarez Landsgut, în familia unui avocat proeminent. În 1828, după ce tocmai a absolvit Universitatea din Berlin, unde a ascultat prelegerile lui Hegel, el însuși a început să citească un curs de prelegeri ca Privatdozent la Universitatea din Erlangen. Deocamdată se mulțumește cu chemarea profesorului său de a „înlocui” teologia cu filozofia, pentru a nu crede, ci a gândi. Dar în sufletul său se coace un protest împotriva dictaturii gândirii idealiste, care și-a găsit expresie în notele „Îndoiilor” (1827-1828).

Biblioteca „Runivers”

În 1830, Feuerbach publică anonim „Gânduri despre moarte și nemurire...”, scrisă încă din punctul de vedere al idealismului obiectiv, dar respingând hotărât dogma creștină a nemuririi personale. Autorul o pune în contrast cu nemurirea rasei umane în viața sa reală, pământească. Acesta a fost punctul de plecare al criticii Tânărului Hegelian, dar frații Bauer și Feuerbach au mers de la el în direcții diferite: ei - la idealismul subiectiv, el - la materialism. Eseul a fost confiscat, numele autorului este dezvăluit și este concediat de la universitate.

Timp de șase ani, Feuerbach a încercat fără succes să obțină din nou acces la predare. În același timp, el creează o serie de lucrări în principal despre istoria filozofiei (în unele dintre ele găsim recidive ale idealismului) - despre Bacon, Hobbes, Gassendi, Boehme, Descartes, Malebranche, Spinoza, Bayle și, bineînțeles, despre Hegel.Principalele dintre aceste lucrări sunt combinate în „Istoria filosofiei timpurilor moderne...” (1833), care a fost urmată de un studiu remarcabil al lui Leibniz. Aceste studii au îndreptat din ce în ce mai mult gândurile lui Feuerbach pe o cale materialistă, iar el demonstrează că istoria filosofiei timpurilor moderne nu este un proces de reconciliere a filozofiei cu teologia, ci, dimpotrivă, de eliberare a acesteia de opresiunea teologică. Această lucrare a lui Feuerbach a fost folosită de Marx la redactarea tezei sale de doctorat.

În 1836, Feuerbach a luat o decizie în semn de protest împotriva obscurantismului clerical și a despotismului politic [vezi. 83, vol. II, p. 496] pentru a se muta în sălbăticia rurală - în satul francez Bruckberg, unde soția sa era coproprietă a unei mici fabrici de porțelan. Izolarea sa voluntară a durat aproape un sfert de secol și a avut aspectele sale pozitive, permițându-i filosofului să studieze mai îndeaproape „templul naturii”, ceea ce l-a înclinat din ce în ce mai mult către teoria senzaționalistă a cunoașterii. Vocea materialistului se aude deja în lucrarea „Despre critica filosofiei lui Hegel” (1839). În Bruckberg, gânditorul și-a scris principalele lucrări. Dar, în general, izolarea în pădure a adus prejudicii vizibile dezvoltării spirituale a lui Feuerbach; a fost rupt din viața publică și i-a fost greu să urmărească progresul științelor naturii. Cu toate acestea, de la sfârșitul anului 1837 a colaborat cu tânărul hegelian Hailische Jahrbücher.

Până în 1842, aparțin „Tezele preliminare pentru reforma filosofiei” (1842). Ei încep cu propoziția „Secretul teologiei constă în antropologie” [83, vol. 1 p. 114]. Citim mai departe: „Filozofia lui Hegel este ultimul refugiu, ultimul suport rațional al teologiei. Relația reală a gândirii cu ființa este aceasta: ființa este un subiect, gândirea este un predicat” [ibid., p. 128]. Cel mai faimos, deși nu cel mai matur eseu al lui Feuerbach, Esența creștinismului (el avea să-l numească la început Critica nerațiunii pure), a provocat un răspuns uriaș. Aici s-a dezvoltat conceptul de critică a religiei ca ființă alienată a esenței umane, care a luat forma unei conștiințe iluzorii. „Trebuia să experimenteze efectul emancipator al acestei cărți”, a amintit Engels, „pentru a-și forma o idee despre ea. Entuziasmul a fost universal: toți am devenit imediat feuerbachieni” [1, vol. 21, 281]. În sensul deplin al cuvântului, cartea a apărut la timp! Tinerii hegelieni nu au înțeles baza sa materialistă; Ruge a văzut în ea doar revelația semnificației ateiste a filozofiei religiei a lui Hegel. Dar a avut loc o întorsătură a minții și Feuerbach a căutat să o consolideze cu lucrări noi, cele mai importante dintre ele au fost: „Fundamentele filosofiei viitorului” (1843), „Esența religiei” (1845), „ Problema nemuririi din punct de vedere antropologic” (1846) și „Prelegeri despre esența religiei” (1848). Ultima dintre acestea a fost o serie de prelegeri ținute studenților și artizanilor în primăria orașului Heidelberg în lunile tulburi ale revoluției din 1848-1849, când „Spinoza din Germania”, așa cum era numit de ascultătorii entuziaști, și-a întrerupt izolare timp de un an. Textul acestor prelegeri a fost ulterior conturat de Lenin.

Prelegerile lui Feuerbach au fost un act politic. Deja în primul dintre ele, el a declarat necesitatea de a deveni un „materialist politic”. În notele scrise de mână, el a notat că materialiştii erau cei care luptau pentru libertăţile politice [vezi. 83, vol. I, p. 646]. El însuși a fost un susținător al republicii democratice [vezi. 83, vol. II, p. 870], dar lecturile sale publice s-au dovedit a fi singurul act de participare la revoluție și s-a întors curând în țara lui. Prelegerile arată, după cum a remarcat Lenin, că „feuerbach era deja cu mult în urma lui Marx la acea vreme (1848-1851)” [5, vol. 29, p. 58], deși Feuerbach 1848

din punct de vedere politic, însă, a fost mai clar. decât Feuerbach în 1841. El a pornit de la faptul că subiectul prelegerilor sale – religia – „este strâns legat de politica” [83, τ. II, p. 493] și că prin critica sa la adresa religiei contribuie ideologic la revoluție. Engels a inclus religia în problemele practice ale luptei de clasă din Germania în acei ani, deoarece a fost coloana vertebrală a regimurilor feudal-absolutiste, iar rolul confesiunilor creștine ca religii de stat a fost din nou întărit de deciziile „Sfintei Alianțe”. „în anii 20 și regulamentele interne ulterioare. Tronul și Altarul erau în strânsă

colaborare. În Bavaria a existat o dominație a catolicilor, iar în Prusia - a reacției protestante, iar cu prelegerile sale Feuerbach a lovit direct fundamentele sale ideologice.

Când știrea revoluției din februarie 1848 la Paris a ajuns la filozof, el a scris: „Vive la Republique? Franceză] Revoluția a provocat și în mine o revoluție. De îndată ce pot, de îndată ce pun totul în ordine (in reine), mă duc la Paris, fără soție, fără copii, fără cărți” [142, S. 210]. Acest lucru nu s-a întâmplat și s-a limitat la propaganda educațională a radicalismului extrem în raport cu religia, care ar fi trebuit să-i împingă pe ascultători la radicalism și în politică. Feuerbach însuși nu avea temperament politic, iar natura și cărțile l-au atras pe acest om înflăcărat și pasionat, dar prin cărți și prelegeri el spera să-i trezească pe alții la luptă. Aceasta, aparent, este cheia definiției sale ciudate a „practicii” ca ceva care este perceput de mințile multor oameni, în contrast cu „teoria”, care se află în creierul unei singure persoane [vezi. ibid., S.177]. Și a realizat, cât a putut, „o adevărată revoluție teoretică” [2, p. 520]. Aceste cuvinte ale tânărului Marx nu pot fi atribuite doar „cultului lui Feuerbach” tineresc. Feuerbach a început curând, în cursul evenimentelor revoluționare înseși, și nu numai în avans și treptat, cum au făcut cândva materialiștii francezi, să trezească conștiința oamenilor. După cum se vede din corespondența sa, el a simpatizat cu artizanii și muncitorii, extrema stângă [vezi. 142, S. 219-220, 237], de aici vine ceea ce Lenin numea „mirosul socialist” [5, vol. 29, p. 57]1 in

1 Chiar și în timpul revoluției, Feuerbach era profund interesat de comunismul utopic al lui Weitling.

prelegerile lui Feuerbach. „Numai „vagabondi” revoluționari! a scris Feuerbach. „Desigur, nu poți sări sus cu o pungă grea de bani la spate” [143, S. 325].

Reacția victorioasă și regimul militarist al lui Bismarck au întâlnit doar ura în familia lui Feuerbach. Bătrânețea sa a fost petrecută în sărăcie, ajungând în sărăcia deplină. După moartea soției sale, întreprinderea din Bruckberg a dat faliment și a intrat sub ciocan, el însuși s-a trezit fără mijloace de existență. Feuerbach s-a stabilit lângă Nürnberg, la început uitat, se părea, de toată lumea. A continuat să scrie, aproape terminând, de exemplu, principala sa lucrare de etică „Eudemonismul” (1869), s-a arătat interesat de lassalleanism!, iar apoi „Capitala” lui Marx și activitățile Partidului Social Democrat German. Cu doi ani înainte de moartea sa, el s-a alăturat rândurilor sale, ceea ce nu a fost ceva întâmplător, oricât de biografii burghezi au încercat să insiste asupra acestui lucru. Este adevărat că în 1844 Feuerbach i-a răspuns lui Marx refuzând să participe la Anuarele germano-franceze, dar la sfârșitul zilelor sale și-a îndreptat privirea către idealurile socialismului științific. Feuerbach a fost înmormântat în septembrie 1872 nu de reprezentanții mediului universitar, ci de social-democrații și muncitorii din Nürnberg, iar pe mormântul său au fost depuse coroane de flori de la K. ¿Marx, A. Bebel și W. Liebknecht.

Care sunt trăsăturile învățăturilor filozofice mature ale lui Feuerbach? Rupând de idealismul lui Hegel, el a abandonat și realismul lui Hegel.

concepte, îndreptându-se către luarea în considerare a lucrurilor și proceselor concrete-single și individuale. Dar nominalistul Feuerbach nu a uitat de problema esenței generice a omului. El și-a dezvoltat propria metodă originală de argumentare, bazată pe o masă de fapte, observații empirice și dovezi istorice într-un context social larg. Se caracterizează printr-o critică convingătoare a mecanismului cartezienilor, La Mettrie și Holbach, în care a fost ajutat de cunoașterea lui Herder și Goethe cu doctrina naturii. Viața „nu este un produs în general al vreunei forțe separate a naturii sau al unui fenomen separat, la care materialistul metafizic reduce viața; viaţă

1 într-o scrisoare către Flaccatu din 28 octombrie 1863, Feuerbach a respins politica sa sectantă.

Biblioteca „Runivers”

este rezultatul întregii naturi” [83, vol. I, p. 340] L Filosoful atrage adesea atenția asupra varietății calităților naturale și asupra varietății legilor care funcționează în natură [vezi. 83, vol. II, p. 483]. Natura este inepuizabil de activă, iar activitatea ei nu este niciodată monotonă. În lucrarea sa genială despre Leibniz, Feuerbach a simțit subtil dialectica natural-filosofică a marelui gânditor din secolul al XVII-lea. Și de fapt: „... natura nu are nici început, nici sfârșit. Totul în ea este în interacțiune, totul este relativ, totul este simultan o acțiune și o cauză, totul în el este cuprinzător și reciproc” [83, vol. II, p. 602]. Această convingere nu mai este Leibniz sau Goethe, ci Feuerbach însuși. „Unde nu există mișcare, schimbare și dezvoltare, nu există viață, nu există natură” [83, vol. I, p. 601]. Iar dezvoltarea este destul de specifică: „... plantele și animalele se schimbă și se îmbunătățesc, dezvoltându-se împreună cu omul și, invers, în același mod, omul împreună cu ele” [83, vol. I, p. 337]. Desigur, este imposibil să-l numim pe Feuerbach materialist mecanicist după asemenea afirmații ale sale. Dar se pune întrebarea în ce măsură gândirea lui este dialectică.

Prezența momentelor dialecticii la Feuerbach este indiscutabilă. Când era încă hegelian, el, ca M. M. Grigoryan, numai din acest motiv, nu putea fi un adversar al dialecticii. Când a rupt de învățăturile lui Hegel, nu a respins dialectica relațiilor interpersonale, deși a reținut puțin din ea: „Dialectica adevărată nu este un monolog al unui gânditor singuratic cu sine însuși, este un dialog între Eu și Tu” [83, vol. I, p. 203], sau, așa cum a numit el acest dialog, „tuism”. În § 46 și 47 din Dispozițiile fundamentale ale filosofiei viitorului, Feuerbach atinge chiar chestiunea structurii interacțiunii contrariilor, dar numai în ceea ce privește coincidența lor la nivelul abstracției ultime și nu face deloc cred dialectic că nu pot exista decât în momente diferite, altfel ar „neutraliza”, „toci” (83, vol. I,

p. 195). Pe de altă parte, a observat soarta dialectică a panteismului; caracterul dialectic este de asemenea inerent mecanismului alienării religioase conturat de el.ieri a fost religie, azi încetează să mai fie; ce

1 Cu privire la Moleschott, Feuerbach a scris în această legătură: „Sunt pe deplin cu materialismul înapoi, dar nu înainte” {143, S 308].

azi pare ateism, mâine va deveni religie” [83, τ. Π, p. 63], deoarece visele și speranțele oamenilor duc adesea la rezultatul opus. De fapt, Feuerbach acceptă formula dialectică a libertății ca o necesitate cunoscută și, cel mai important, realizabilă: libertatea trebuie să fie nu numai spirituală, ci și „senzuală” (vezi Vol. 83, or. II, p. 196] și „politic” [vezi 83, or. II, p. 646], iar principalul lucru aici este „nu capacitatea de a începe, ci capacitatea de a termina” [83, τ. eu, p. 455J, finalizați cu succes acțiunile*

Cu toate acestea, dialectica tuturor acestor momente nu este înțeleasă de el ca o dialectică. La propria sa întrebare: „ce este dialectica dacă ea contravine apariției naturale a dezvoltării lor?” [85, vol. 3, p. 387], Feuerbach dă răspunsuri care sunt definite doar în respingerea lor a idealismului. De exemplu. „Adevărul nu constă în unitate cu opusul său, ci în infirmarea (?) a acestui opus. Dialectica nu este un monolog al speculației cu ea însăși, ci un dialog al speculației cu experiența” [83, τ. eu, p. 73]. El îi reproșează pe bună dreptate lui Hegel că a încălcat dialectica ființei și conștiinței [vezi. 83, or. eu, p. 220-221] și natura verbală a multora dintre medierile sale. Dar apoi observă: „Dacă contrariul este supus eliminării, negației, de ce să nu începem imediat cu negația lui?” [83, or. eu, p. 188]. El scrie cu dispreț despre principiul triadei ca „trilogie lingvistică” [83, τ. eu, p. 598], și propria sa metodă, o caracterizează ca o legătură indistinctă a „depărtatului cu apropiatul, abstractul cu concretul” [85, vol. 3, p. 416], apoi ca simplă reducere a tot ceea ce supranatural la natură „prin om” și a tot ceea ce supranatural la om „prin natură” [83, τ. eu, p. 267]. Feuerbach nu a putut extrage un nucleu rațional din dialectica hegeliană. Numai Marx, spre deosebire de Feuerbach, Hegel „nu a fost pur și simplu aruncat la o parte” [1, v. 21, p. 301], dar a fost „înlăturat” dialectic.

Antropologismul a fost principala trăsătură a materialismului lui Feuerbach, exprimată mai întâi în mod clar în Esența religiei. Dacă Marx a găsit posibil să spună despre materialismul lui Hobbes că era ostil omului, atunci materialismul lui Feuerbach îi este prietenos. „Omul” lui Feuerbach nu mai este un conglomerat de atomi pasivi, atrași de influențe externe, o „bucătură”, așa cum s-a dovedit printre liderii materialismului francez.

ma, dar un individ activ. Intimitatea lui nu numai că percepe, ci acționează, luptă spre viitor. „În realitate, omul se simte liber, nelimitat, fericit” [83, vol. II, p. 254]. Feuerbach a aplicat „iubirea” unei persoane ca categorie filozofică în sensul nu numai al dorințelor, pasiunilor, admirației și viselor, ci și al autoafirmării sale efective. Din punctul de vedere al lui Feuerbach, nu numai afectele fricii în religie sau interesul pentru cunoaștere sunt importante pentru înțelegerea unei persoane; „dragostea” este asociată cu o ascensiune emoțională specială ca trăsătură generală a relației active a unei persoane cu lumea din jurul său, care reflectă dinamismul naturii însăși și care, dacă nu este distorsionată, îi determină pe oameni să-și dea seama de nevoia lor unii pentru alții. și importanța pentru ei a sentimentelor de colectivism și a întăririi legăturilor sociale.

„Omul” lui Feuerbach nu mai este un organ ascultător al spiritului absolut, fatal inclus în sistemul treptelor de ascensiune către un scop străin aspirațiilor oamenilor și de neînțeles pentru aceștia. Filosoful materialist înlătură din om vraja idealistă; este fiul naturii, dar vrea, trebuie și poate să-l pună la picioarele lui. „Activitatea umană însăși este înrădăcinată în natură, tocmai în natura sa” [83, vol. II, p. 214], deoarece „activitatea creatoare este esența naturii, esența vieții” [83, vol. II, p. 893], dar cu atât mai mult „creația este un concept cu adevărat și profund uman. Natura naște, produce, omul „creează” [83, vol. II, p. 256-257], dar forța productivă a naturii l-a mutat la aceasta.

Asemenea afirmații ale filosofului, după cum notează corect I. Elez, nu ne permit să considerăm că a rămas la nivelul contemplației lui Holbach sau Helvetius. Tocmai subestimarea rolului activ al conștiinței umane nu-i place lui Feuerbach în vechiul materialism [vezi. 83, vol. I, p. 215]. O altă chestiune este că el însuși se împiedică din când în când în contemplare: „...omul urmărește mișcarea naturii, precum urmărește, de exemplu, mișcarea unui pârâu” [83, vol. I, p. 644].

Antropologismul lui Feuerbach a fost îndreptat în primul rând împotriva interpretării omului ca „slujitor al lui Dumnezeu” și instrument supus al spiritului lumii. Conform principiului antropologic, o persoană este o unitate de „ființă” și conștiință, dar nu identitatea lor. „Ființa” este corpul unei persoane, iar conștiința este a lui, conștiința unei persoane; "corp

este fundamentul rațiunii” [83, vol. I, p. 432], iar hrana lor este unitatea organului și funcției, anatomiei și fiziologiei. Astfel, Feuerbach reduce problema de bază a filozofiei la problema relației dintre două științe particulare [vezi. 83, vol. I, p. 213-214], îngustându-l și reducându-l teoretic. Și deși SN insistă pe „conectare” [cf. 83, vol. I, p. 213-214] a filozofiei cu știința naturii, el intenționează totuși să înlocuiască luarea în considerare filosofică a problemelor cu știința naturii, deși de fapt aceasta din urmă nu poate fi conținutul concluziilor filozofice, fiind în cel mai bun caz baza acestora.

Se constată o scădere notabilă a cotelor analizei categorice atinse anterior de Hegel, iar Lenin îi reproșează pe bună dreptate lui Feuerbach că este „luminos, dar nu profund” [5, vol. 29, p. 47] \ când în a 11-a prelegere despre esența religiei, în loc de definiția materiei, se mulțumește cu o listă empirică de elemente și creații particulare ale naturii [vezi. 83, vol. II, p. 591], în ciuda faptului că el a caracterizat corect din punct de vedere filozofic spațiul și timpul ca „condiții de bază” [83, vol. I, p. 192] a existenței materiale, care a fost foarte apreciată de Lenin. În ansamblu, a apărut pericolul unei degenerări pozitiviste a filozofiei: fenomenele spirituale și materiale dintre produsele naturii pot apărea cu ușurință unul lângă altul, iar mentalul și trupul în om ca două laturi „egale”. Feuerbach atacă principiul lui Hegel al identității gândirii și ființei și este de acord cu acei materialiști antici care credeau că imaginea ființei „în afara gândirii este materia, substratul realității” [83, vol. I, p. 176]. Dar el însuși preferă să vorbească nu despre materie, ci despre „ființă” [83, vol. I, p. 128] și apoi afirmă că „adevărul* este același cu realitatea, sensibilitatea” [83, vol. I, p. 182-183; cf. vol. II, p. 505-506]. Acesta, desigur, nu este registrul esse est al lui Berkeley, deși Feuerbach spune că în religie obiectivul și subiectiv sunt identice. Dar care este sensul filozofic exact al acestui citat?

„A fi înseamnă a fi senzual” [83, vol. I, p. 434]. În sensul categoriei „senzualitate” în Feuerbach înseamnă o senzație cognitivă și o dorință de multiplicare.

1 Marx pchs^l 24 ianuarie 1865 „Și 5 lui Schweitzer că, în comparație cu Hegel, Feuerbach este „extrem de sărac” Engels a remarcat același lucru [vezi 1, vol. 21, p. 295]

percepția, capacitatea de a simți și capacitatea de a provoca senzații, viața și corporalitatea biologică, materialitatea naturală în noi și în afara noastră în general, multiplicitatea și, dimpotrivă, o singură ființă individuală \ existentă în sine și unitatea materialului şi spiritual [vezi. 83, or. eu, p. 175, 183, 186, 227, 228, 232, 503; cf. τ. II, p. 236, 505, 506, 586, 665, 785].

Categoria „iubirii” nu este mai puțin vagă: de la „senzualitate” la aceasta, Feuerbach are o tranziție directă atât prin senzualitate sexuală, cât și prin concepte de sensibilitate emoțională și colorare emoțională a senzațiilor mai apropiate de etică și epistemologie. Simțindu-se „din sine din beatitudine sau din durere, este sociabil și vorbăreț, avid de viață și de plăcere, adică avid de obiect, pentru că fără obiect nu există plăcere” [83, τ. eu, p. 570]. „Dragostea” sexuală, precum și „dragostea universală” pentru o persoană și „dragostea” ca senzație în general „este o dovadă ontologică autentică a prezenței unui obiect în afara capului nostru” [83 τ. Este. 185; cf. τ. II, p. 105]. „Dragostea” ca pasiune este punctul culminant al nevoilor, un criteriu cognitiv, un „semn al ființei” [83, τ. eu, p. 184, 567] și activitatea creativă umană [83, τ. eu, p. 223].

„Dragostea” ca „sentiment (Gefühl)” este un simbol al unității omului cu omul și acesta este principiul general al filosofiei [vezi. 83, or. eu, p. 204, 252; cf. τ. II, p. 304] și „percepția de sine” [83, τ. II, p. 189]. Ca sentiment îndreptat către subiectul dat însuși, „dragostea” este efortul spre perfecțiune [vezi. 83, or. II, p. 79]. Dacă aici ontologicul și epistemologicul, obiectivul și subiectivul nu s-au amestecat complet într-o masă indistinguită, atunci ele sunt aproape de un astfel de amestec deoarece terminologia lui Feuerbach nu se distinge prin claritate. Dar și pentru că nu are niciun interes să analizeze în detaliu problema lucrurilor dincolo de senzație și independente de conștiință, deși admite destul de ferm că ele există.

Nu este de mirare că pentru Feuerbach „adevărul nu este nici materialism, nici idealism, nici fiziologie, nici psihologie, adevărul este doar antropologie” [83, τ. eu, p. 224]. Acesta din urmă se dovedește a nu mai fi un produs al interacțiunii

1 Compară: > „senzualismul și individualismul sunt identice” [83, τ. eu, eu. 495]

viziune asupra celorlalte două științe, ci ca un fel de disciplină universală care se ridică ca „filozofie a viitorului” deasupra tuturor cunoștințelor anterioare. Lenin a justificat principiul antropologic doar într-o descriere inexactă a materialismului [5, vol. 29, p. 64].

Feuerbach, după cum s-a menționat, a umanizat ontologia. A îndreptat-o spre interesele și nevoile omului și a proclamat mate-umanismul. Datoria filosofului este față de el

numit slab

M. Hess,

Ajutați în mod realist oamenii să devină fericiți. Dar pentru aceasta este necesar să se ia în considerare o persoană nu izolată de lumea din jurul său, ci în legătură cu ea, iar această lume este natura. Omul este o parte a naturii sau, după cum spune Feuerbach în cuvintele lui Leibniz, „oglinda universului” [83, vol. I, p. 432] și, prin urmare, antropologismul, diferit de naturalismul obișnuit, trebuie totuși să se îmbine cu acesta. „Sursa vindecării este doar întoarcerea la natură” [ibid., p. 96]. Omul și natura, ca puncte de plecare ale filosofării, sunt unite împreună prin conceptul de natură umană. „Omul” lui Feuerbach este generat la nivel pre-social de forțele naturale ale naturii și depinde de ele ca ființă în suferință; nevoie și nevoi înrădăcinate în esența ei, chemarea

noi ea.

Când interpretează natura umană, Feuerbach caută un punct de vedere holist, dar speră să-l găsească nu în trăsăturile vieții sociale și nu

în interacțiunea societății cu natura, ci în natura ca atare; este „baza omului” [83, vol. II, p. 202; cf. Cu. 34]. Cele patru concepte ale lui Feuerbach coincid aproximativ: „natura umană”, „esența omului”, „esența rasei umane” și „esența generică a omenirii”. Toate sunt reduse de el la o combinație de abilități, nevoi și pasiuni, precum: puternice dorințe egoiste și dragoste, frică și bucurie, precum și senzație și gândire, sentimente de nefericire și năzuință spre fericire. „Lupta spre fericire este efortul de bază, original, a tot ceea ce trăiește și iubește, care există și vrea să existe” [83, vol. I, p. 579; cf. Cu. 590]. În cele din urmă, capacitatea de fantezie face parte din natura umană. Toți acești parametri ai „eu” uman sunt listați schematic de Facebook-

Biblioteca „Runivers”

Hom, el le consideră abstract, non-istoric și non-clasic.

Acest reproș nu poate fi luat cu ușurință. Celebrele teze ale lui Marx despre Feuerbach au lovit pe bună dreptate punctele slabe ale conceptului matur al pustnicului Bruckberg, dar, desigur, nu înseamnă că el însuși a vrut să-și vadă conceptul suferind tocmai de toate defectele pe care Marx le-a dezvăluit cu perspicacitate în el. Feuerbach a declarat simultan atât socialitatea, cât și concretitatea unei persoane, iar unitatea acestor două calități a însemnat recunoașterea faptului că individualitatea se poate dezvolta numai în societate. „Primul obiect al omului este omul” [83, vol. II, p. 114]. Sentimentele, gândurile și fanteziile oamenilor sunt „produse ale culturii, produse ale societății umane” [ibid., p. 115]. Într-o scrisoare către G. Bauerle din 31 mai 1867, Feuerbach atrage atenția asupra diferenței esențiale dintre istoria omenirii și istoria naturii. În însemnările sale de jurnal din 1843-1844. noi citim. „Este posibil să se extragă o persoană [mai exact] din natură^ Nu'.. Omul nu este un produs al omului, ci un produs al culturii istoriei” [83, vol. I, p. 266]. Dar lucrurile nu au depășit formularea problemelor, iar Feuerbach a rezolvat problema principală a filosofiei doar la nivelul psihofiziologiei, activitatea istorică socială și practică a oamenilor ca cauză a conștiinței lor și sursa conținutului acesteia rămâne în urma lui.

Caracteristicile omului lui Feuerbach suferă de o mare abstractizare socială, întrucât el se deosebește de animale în esență doar prin prezența în el a unui „grad superlativ de senzaționalism” [83, vol. I, p. 231], care include capacitatea de a imagina. Feuerbach nu ține cont de creșterea conștiinței de sine a omului sub influența muncii sale, ca urmare a căreia oamenii din epoci diferite diferă între ei în „natura” lor. Cu greu observă nici antagonismele de clasă. Remarcile sale despre natura socială a omului sunt pur și simplu suprapuse schemei biopsihice a naturii umane. În a șaptea teză, Marx a scris că Feuerbach nu vede că „individuul abstract supus analizei sale aparține de fapt unei anumite forme sociale” [1, vol. 3, p. 3].

Yu P Frantsov a atras atenția asupra faptului că Feuerbach, în principiu, a înțeles necesitatea concretizării biologice a naturii umane sub aspectul diferitelor

un cip după sex, vârstă etc. „Eu propun”, scrie filozoful, „un singur punct, dar acesta este punctul cardinal în jurul căruia se învârte totul. Acesta este conceptul de individ, ... individualitatea cuprinde întreaga persoană, esența unei persoane este una, esența generală este ea însăși o esență individuală” [83, τ. II, p. 882-883]. Indivizii nu sunt întotdeauna la fel: la urma urmei, printre oameni, de exemplu, „cum voința este diferită în funcție de vârstă și sex, deci este diferită în funcție de naționalitate” [83, τ. I, c, 473; cf. Cu. 219, 452 și t. II, p. 534]. Combinația a doi indivizi diferiți în „celula” Feuerbach a vieții sociale – în perechea heterosexuală „eu – tu” – este, în opinia sa, sursa diversității sociale deja la niveluri superioare și sunt inepuizabile . „Toți suntem oameni, dar fiecare este o persoană diferită” [83, τ. eu, p. 361; cf. τ. II, p. 413]. Nu este încă posibil să se țină cont de toată această diversitate de certitudini și caracteristici ale oamenilor, iar „în prezent nu este vorba de a explica o persoană” [83, τ. eu, p. 134], ci despre a-l scăpa de interpretarea religios-abstractă ca „suflet păcătos” închis în trup și de împărțirea arhaică a oamenilor în funcție de caracteristicile lor presupuse înnăscute de clasă.

De dragul rezolvării acestei probleme, Feuerbach este mulțumit de faptul că include corpul ca „bază, subiect al personalității” în compoziția esenței umane în forma sa generală [83, τ. II, p. 123], nevoia de comunicare (în primul rând sexuală) a unei persoane cu o persoană ca expresie a unui complex de nevoi și apoi activitate spirituală ca urmare a acestei comunicări [vezi. acolo, p. 115]. „O persoană individuală, ca ceva izolat, nu conține esența umană în sine... Esența umană este prezentă doar în comunicare, în unitatea omului cu omul” [83, τ. eu, p. 203]. Astfel, conceptul lui Feuerbach de „esență umană” este încă oarecum diferit de „natura umană”: al doilea este inerent fiecărei persoane în parte, iar primul are sens doar pentru o „celulă” socială formată din două persoane. Prin urmare, „Eu și Tu”, subiect și obiect, distincte și totuși indisolubil legate, este adevăratul principiu al gândirii și vieții, al filosofiei și al fiziologiei [cf. 83, or. eu, p. 575; cf. τ. II, p. 414]. Deci, „comunitatea oamenilor este principiul original” [83, τ. eu, p. 190].

În consecință, Feuerbach se străduiește să depășească Robinsonada iluminismului francez. Dar viața socială și istoria sunt înțelese de el pur naturalist. Și cum rămâne cu dezvoltarea naturii umane? Iată răspunsul lui și vorbește de la sine: „Îmbunătățirea noastră nu constă în nimic altceva decât dezvoltare, iar dezvoltarea nu este altceva decât înțelegerea și clarificarea a ceea ce suntem. Sensul esenței noastre rămâne întotdeauna același; doar cuvintele se schimbă” [ibid., p. 369]. Și dacă, totuși, apar schimbări în natura umană, atunci ele nu sunt calitative [vezi. acolo, p. 367], „o persoană se schimbă, învață,

se dezvoltă” [ibid., p. 483], așa cum spune, dobândește dobândă asupra capitalului deja existent [vezi acolo, p. 370].

Feuerbach a încercat să definească individualitatea specifică a unei persoane prin afinitatea selectivă în dezvoltarea nevoilor. „Nu-I-ului dat îi corespunde numai eu-ului dat și invers” [83, vol. II, p. 840]. Dar o persoană concretă din filosofia antropologică a lui Feuerbach nu este încă vizibilă nici când vorbește despre „esența” oamenilor de diferite profesii, „esența” locuitorilor Indiei etc.

Se pune întrebarea cu privire la cauzele care au determinat caracterul „filozofiei omului” a lui Feuerbach așa cum o cunoaștem. La un moment dat, după cum a remarcat A. M. Deborin, a fost un fenomen profund progresist și a servit ca expresie a umanismului iluminist-burghez. Spre deosebire de atitudinea „umaniştilor abstracti” şi a antropologilor filozofi ai secolului al XX-lea. (M. Scheler, A. Gehlen și alții), creatorul ei era străin de opoziția democrației sale și a comunismului (o altă întrebare este ce înțelegea însuși Feuerbach prin „comunism”). Principiul antropologic corespundea faptului că aspectul social al filosofiei a fost redus de Feuerbach, care a subestimat importanța mișcărilor revoluționare de masă, la interacțiunea în „binomul” indivizilor („eu” și „tu”). „Principiul omului” corespundea și metodei sale de a critica religia printr-o analiză a senzualității individului. El a căutat să depășească dependența și pasivitatea individului în modalitățile de studiu a gradului de dependență a acestuia de natură. În natura individului însuși, el a dorit să descopere originile dinamismului, activității și libertății sale. Garajul acțiunii, după Feuerbach, este „ființă senzuală, concretă” [83, vol. I, p. 73], diferit de a fi, înțeles

Biblioteca „Runivers”

doar ca o combinație mecanică de atomi. Astfel, principiul antropologic în filozofie i s-a părut lui Feuerbach un mijloc de depășire a materialismului abstract-mecanist, precum și vulgar (landläufigen), de care s-a disociat, de exemplu, în scrisoarea menționată mai sus (către Dorgut). De aceea Feuerbach a declarat că nu este „nici un idealist, nici un materialist” [83, vol. II, p. 420]. Dar, după cum a arătat curând Marx, Feuerbach alesese calea greșită pentru rezolvarea problemelor enumerate. Engels a observat că Feuerbach a amestecat materialismul în general cu o „formă specială” [1, vol. 21 p. 286] materialism

Critica religiei lui Erbach a fost că el

J verg a criticat religia și idealismul cu

acea poziție teoretică înaltă, pe care în unele privințe a reușit să o mențină, ajungând la ea pe baza unui studiu al filozofiei lui Hegel. Pentru prima dată în istoria gândirii, el a aplicat conceptele de alienare la analiza fenomenelor religioase. Dar dacă pentru idealistul Hegel religia era o cale de eliberare incompletă de stările alienate ale spiritului obiectiv (el considera filosofia sa un mijloc de eliberare completă), atunci pentru religia materialistă Feuerbach

însăși și toate idealismul filozofic, inclusiv hegelian, sunt tipuri de alienare care nu pot fi depăşite decât prin iluminare.şi ateismul luminat. În plus, Feuerbach a fost primul care a aplicat conceptul de reflecție criticii religiei: în iluziile religioase, esența unei persoane și condițiile de existență inadecvate acesteia sunt reflectate într-un mod fals.

În analiza religiei, Feuerbach a luat bagheta de la materialiştii şi iluminatorii secolului al XVIII-lea, în special de la Helvetius, Lessing [vezi. 106, p. IV, p. 207], Herder și Goethe. Dar el a fost cel care a scos în prim-plan și a fundamentat ideea că religia a apărut nu întâmplător, ci natural. Este un produs al psihologiei individuale, care se reflectă constant în sistemul binar „Eu-Tu”. Obiectul sentimentelor religioase și al credinței se află în interiorul persoanei însăși, dar el nu este înnăscut. Nu există un sentiment religios înnăscut. Religia nu este un produs al raționamentului curios, ci al experiențelor egoiste. Este un produs al naturii umane în sensul că conține frica ca frică pentru viitorul cuiva.

Biblioteca „Runivers”

mai mult (și nu frica ca frică de neînțeles), dorința de fericire și capacitatea de a imagina, fantezie [vezi. 83, or. II, p. 708]. Esența teologiei constă în antropologie și, datorită dezvoltării neîngrădite a fanteziei, și în patologie [vezi. acolo, p. 529]. „În religie, omul se desparte în sine: se opune lui Dumnezeu ca ceva opus lui” [ibid., p. 64].

Potrivit lui Feuerbach, omul primitiv a căutat în mod spontan o cale de ieșire din starea sa dureroasă de satisfacere incompletă a nevoilor. Frica pentru propria viață, chinurile foametei, setei și frigului și apoi, atunci când aceste dorințe se întâmplă să fie satisfăcute - bucurie, recunoștință și dragoste - toată această gamă de experiențe a fost îmbrățișată de sentimentul dependenței oamenilor primitivi de forțele exterioare. vedea. acolo, p. 525]. Și „baza religiei este sentimentul dependenței umane” [ibid., p. 421] - nu dintr-un „început infinit”, cum scria Schleiermacher, ci din natura înconjurătoare. El găsește o cale de ieșire îndumnezeind acele forțe naturale de la care se putea aștepta la calmul complet al anxietăților sale și la împlinirea tuturor dorințelor. Astfel, aceste forțe sunt combinate cu nevoile și dorințele unei persoane, a căror împlinire speră să o primească de la ele. În acest sens, primii zei sau „primul zeu al omului este o nevoie^ și, în plus, o nevoie fizică...” [ibid., p. 820], combinată cu speranța de binefacere a unui obiect capabil să-l sature și să-l satisfacă. Religia se dovedește a fi o expresie a egoismului, adică a iubirii unei persoane pentru sine [vezi. acolo, p. 77], și acele predicate pe care le atribuie forțelor și elementelor naturii îndumnezeite de el - un ansamblu de obiectivate, transferate de el în exterior, în aceste forțe și elemente, proprietățile și abilitățile unei persoane, „esența” lui umană. Ideea de lungă durată a lui Xenofan, că oamenii au creat zei după propria imagine, a primit un sunet filozofic profund.

Construcția descrisă a fost la început în Istoria naturală a religiei a lui Hume, deși Feuerbach a fost ghidat aici nu de Hume, ci de Spinoza și Lessing, folosind schema transformării naturii în deus. El a dat acestei construcții o formă foarte distinctă în Esența creștinismului și mai ales în prelegerile sale despre originea religiei. Grevele foamei și dezastrele naturale

amenințarea cu moartea, iar în viața socială, de asemenea, oprimarea și lipsa drepturilor - acestea sunt fenomenele care sunt obiective la origine, al căror răspuns a fost religia ca mod de satisfacere iluzorie, imaginară, a nevoilor umane în totalitatea lor. În religie, o persoană caută să-și depășească dependența de realitatea înconjurătoare, să depășească în mod activ, cu cea mai mare completitudine. Dar în acele condiții obiective în care această activitate nu este capabilă să ducă la consecințe reale, ea duce la înlocuirea dependenței de forțele materiale ale naturii cu o nouă dependență de forțele iluzorii „divine” ideale. După cum notează Lenin, cunoașterea conține „posibilitatea ca fantezia să zboare departe de viață; nu numai atât: posibilitatea de a transforma (și, în plus, o transformare imperceptibilă, inconștientă) a unui concept abstract, a unei idei într-o fantezie (în letzter Instanz = 6ora)” {5, vol. 29, p. 330]. În experiența spontană, departe de cunoașterea clară a nevoilor, fantezia se dovedește a fi factorul dominant, iar roadele ei - zeități imaginare în care nevoile nesatisfăcute sunt proiectate asupra forțelor naturale transformate în obiecte supranaturale de cereri și rugăciuni - devin stăpânii viata umana.

Cultul religios constă în primul rând din rugăciuni și jertfe. La început, „rugăciunea este doar o umilă poruncă” [83, vol. II, p. 718], dar aceasta este și o formă de autoînșelare. „Fantezia satisface toate dorințele unei persoane, dar în loc de o monedă pură de contemplare, ea plătește cu alocații pentru lumea următoare” [83, vol. I, p. 291]. Expunerea auto-înșelăciunii este împinsă înapoi de o nouă fantezie de recompensă și fericire dincolo de mormânt. Dar cel mai amar este dezamăgirea din viața de zi cu zi și contrastul dintre vise strălucitoare și realitatea sumbră. Rugăciunea se transformă într-un strigăt al unui suflet smerit, sacrificiile pot ajunge până la jertfa de sine.

Deci, religia este un „reflex, reflecție” [83, v. I” p. 95] a impotenței unei persoane și în același timp a reacției sale active la propria sa impotență. Dacă „în gândire definesc obiectul” [83, vol. I, p. 125], apoi în fantezie îl creez, și mai mult, forțat, pentru că „locul nașterii lui Dumnezeu este exclusiv în suferința umană” [ibid., p. 179], și sunt inevitabile în anumite condiții de viață. În mod ironic, acum sună definiția „zeii – întruchiparea

schennye, dorințe materializate, realizate ale omului” [83, v. II, p. 452] Motivul impotenței umane pentru Feuerbach este o valoare variabilă și trecătoare din punct de vedere istoric, deoarece își are rădăcinile în ignoranță, lipsa cunoștințelor necesare pentru a transforma o persoană dintr-un sclav al naturii într-un stăpân asupra ei. Această teorie a educației burgheze a făcut un mare pas spre ateismul științific, dar poziția acestuia din urmă nu a fost încă atinsă: până la urmă, momentul socio-istoric propriu-zis, fără de care nu poate exista ateism științific, este prezent în învățătura lui Feuerbach doar în o cale incidentală: psihologic, ca continuare a dezastrelor din societate (violență, opresiune, războaie, persecuții etc.), care au deformat psihicul uman chiar și în „variantele” lor naturale \ și, de asemenea, epistemologic, ca aducând la o concluzie firească proces de generalizare și abstractizare a ideilor despre zei care se întâmplă în capul lui (zeul unei persoane sociale este mai abstract decât zeii omului natural). Între timp, după cum a observat Marx, însuși gradul de dependență al oamenilor de natură este derivat din limitarea și inumanitatea relațiilor lor sociale și chiar și în natură au început să deifice, de fapt, practica lor socială; suferințele maselor de oameni din „cruzimile” naturii au fost de mult depășite de chinurile lor de la exploatarea și opresiunea socială. Fără să-și dea seama de acest lucru, Feuerbach „s-a concentrat pe eliberarea de sentimentul de dependență, și nu pe dependența în sine” [21, p. 79], dar se mulțumește, după cum vom vedea, cu paliative de natură psihologică.

Naturalizarea completă a genezei religiei l-a împins pe Feuerbach să-și interpreteze greșit propria concluzie despre necesitatea religiei, deoarece aceasta compensează ceea ce le lipsește oamenilor. De îndată ce contradicțiile din viața reală a oamenilor sunt „depășite” în lumea iluziilor religioase, aceste iluzii sunt o verigă necesară în viața lor de aici, fără de care ar fi și mai nefericiți. De aici rezultă că religia nu trebuie doar respinsă, ci înlocuită cu ceva care are proprietăți adecvate practicii sale.

1 Prin urmare, analiza religiei făcută de Feuerbach nu este exclusiv psihologică. Ea „depășește analiza sentimentelor și experiențelor umane și include o analiză a factorilor materiali obiectivi, a condițiilor de viață ale oamenilor care îi afectează pe oameni” [9, p. 36].

proprietăți. Cu condiția păstrării sistemului social de exploatare, o astfel de concluzie avea un motiv, iar Feuerbach, care în anii de glorie creativă nu s-a gândit la lupta împotriva societății burgheze, s-a îndreptat în mod firesc către căutarea unei „noui” religii, care odată vorbește din nou despre limitările viziunii sale asupra lumii. Răsturnarea ordinii de exploatare și construirea unei societăți socialiste dezvoltate transformă discuția despre „înlocuirea” religiei ca atare cu surogatul ei mai mult sau mai puțin adecvat într-o utopie reacționară. Sarcina este complet diferită - pentru a crea un mod de viață plin de sânge și cu adevărat uman, profunzimea și optimismul inerente ale viziunii asupra lumii, bogăția culturii și satisfacția emoțională nu au nevoie nici de religie, nici de surogații ei.

Dar este prea devreme să vorbim despre conținutul „noii” religii a lui Feuerbach. Să aruncăm o privire mai atentă asupra mecanicii interne a raționamentului său. Insistând asupra faptului că credința religioasă este o expresie a esenței omului, Feuerbach se alătură uneia dintre prevederile „Fenomenologiei Spiritului”: cercetarea și autocunoașterea s-au desfășurat mult timp sub forma „amăgirii”. Aceasta înseamnă că forma religioasă a expresiei unei persoane a esenței sale rămâne un mod de autocunoaștere, deși într-o „formă de educație brută, vulgară” [83, τ. II, p. 724], iar cu cât credințele religioase devin mai generalizate, cu atât mai profundă această autocunoaștere și cu atât „se apropie” mai mult de adevăr. „Religia este relația omului cu propria sa esență – acesta este adevărul ei” [ibid., p. 233]. Aceasta înseamnă că eliminarea religiei fără înlocuirea ei corespunzătoare sărăcește semnificativ nu numai conținutul emoțional, ci și cognitiv al conștiinței umane și, prin urmare, epistemologic, ea „are nevoie de... o nouă religie”. [ibid., p. 733].

În acest fel, Feuerbach se disociază de ateismul iluminist clasic, care neagă cu hotărâre că religia este un fel de cunoaștere și poate fi o formă de iluminare. Feuerbach și-a dezvoltat propria sa atitudine specială față de diferitele varietăți istorice existente de ateism și, în general, liber-gândirea religioasă; o anumită viziune asupra istoriei ateismului și religiei, luate în ansamblu, constituie o parte importantă a concepției sale, ceea ce duce din nou la pr oι 7*

Biblioteca „Runivers”

„necesitatea” verbală a înființării unei „noui” religii.

Potrivit lui Feuerbach, oamenii au divinizat mai întâi elementele naturale care erau practic importante pentru ei, precum: râurile, marea, pământul, sarea, cerul, soarele, luna, vântul, fulgerul etc., precum și lumea animală. De aici religiile „naturale” ale fetișismului și totemismului (vezi 83, vol. II, p. 690, cf. 144, Bd IX, pp. 342-345). Atunci forțelor naturii li s-a dat un caracter personal, dar în același timp. timp caracterul abstract, iar politeismul a apărut.Zeii naturali, care semănau puțin cu omul, au fost astfel înlocuiți cu zei antropoizi, diferiți de natură.În cele din urmă, monoteismul unește toate principiile supranaturale într-un singur zeu omnipotent.Foștii zei sunt transformați în proprietăți. a unui singur zeu abstract.Astfel se termină istoria teistei Dar întrebarea este, care a fost impulsul pentru ascensiunea de la concret la abstract care a avut loc în această poveste?

Feuerbach se referă la dezvoltarea capacității oamenilor de a abstractiza și, în general, de a gândi. Deoarece acest lucru nu este în mod clar suficient, el face apel la dezvoltarea activității cognitive. „Orice progres în religie este o manifestare a unei mai profunde autocunoașteri” [83, vol. II, p. 43]. Mai semnificativă este referirea la procesul de schimbare a nevoilor oamenilor, care duce la o schimbare a proprietăților și capacităților atribuite zeilor: o persoană vrea să fie nu numai bine hrănită, ci și veselă, nu numai sigură, ci și încrezător în viitorul îndepărtat. Dar aici Feuerbach nu merge mai departe decât considerațiile privind schimbările cantitative în structura nevoilor, iar problema restructurării sale radicale, și cu atât mai mult a cauzelor clasei sociale ale unei astfel de

restructurari, au rămas în general în afara cercului gândurilor sale. Feuerbach nu ar fi el însuși dacă nu ar încadra schimbările sociale într-un pat naturalist monoton și dacă ar fi atent la transformările din religiile care au avut un caracter politic, atunci le reduce în origini la schimbări de natură psihologică îngustă. Dar aici apare un motiv nou și foarte important.

Chiar și în antichitate, notează Feuerbach, cele mai perspicace minți au observat că zeii greci sau romani sunt ca niște reflexe abstracte ale puterilor pământului.

titluri [vezi 83, vol. II, p. 407]. Idolatria politică a oamenilor crește, iar Dumnezeu devine o „ființă politică” [ibid., p. 456], despotismul său tipic pământesc crește [vezi acolo, p. 652]. În general, însușirile umane abstracte ale lui Dumnezeu cresc, printre care dorința de a domni ca împărați și dictatori încoronați și neîncoronați pământești devine cea mai importantă, pe care zeii epocii primitive nu o aveau. Singurul zeu al popoarelor creștine este „omul” abstras de om, adică esența lui ancestrală, extravertită și scoasă în exterior [vezi. acolo, p. 796]. Și dacă la început oamenii, sperând nu numai să se asigure, ci și să se întărească și să se întărească, și-au transferat cele mai bune potențialități naturii exterioare, acum le transferă la „omul” divin 1 abstract. Anterior, un astfel de transfer a slăbit și a devastat o persoană, acum devastarea este intensificată de mai multe ori și, în același timp, privează și decolorează toată natura înconjurătoare [vezi. 83, vol. I, p. 322]. „... Tot ceea ce părea obiectiv în religiile anterioare pare acum subiectiv” [83, vol. II, p. 42]. În conceptele și termenii cărora studiile categorice ale lui Hegel le-au deschis calea, aceste procese sunt caracterizate ca o înstrăinare progresivă a esenței omului. „Teologia bifurcă și înstrăinează o persoană” [83, vol. I, p. 117].

Feuerbach schiță trăsăturile alienării religioase foarte viu și emoțional. Ea începe cu faptul că o persoană în religie „își obiectivează propria ființă” [83, vol. II, p. 530]. Oamenii profund credincioși sacrifică „adevăratele nevoi ale unei persoane fantasticului” [83, vol. I, p. 347]. Credința insuflă unei persoane „un simț al limitărilor, al neputinței și al nesemnificației sale” [83, vol. II, p. 428]. Și aici nu există altă posibilitate: „... pentru a-L îmbogăți pe Dumnezeu, trebuie să ruinezi o persoană; Pentru ca Dumnezeu să fie totul, omul trebuie să devină nimic” [ibid., p. 56]. El este, de asemenea, condamnat să devină singur, deoarece încrederea iluzorie în Dumnezeu duce la pierderea realității sale.

1 Una dintre etapele formării acestei abstracții religioase a fost cultul strămoșilor – paznicii casei. Feuerbach a indicat acest cult. După cum confirmă astăzi studiile etnologului S. A. Tokarev, a existat în perioada de tranziție la patriarhat printre multe popoare.

nicio încredere pe un semen uman, „separarea lui Dumnezeu de om este separarea omului de om, distrugerea conexiunii lor” [ibid., p. 285]. Cu toate acestea, procesul continuu de abstractizare face conceptul despre Dumnezeu însuși din ce în ce mai gol [ibid., p. 787]. Astfel, teismul este în toate privințele „negativ și distructiv” [ibid., p. 807], alienarea asociată acestuia este totală, universală.

Structurile alienării au pătruns în întregul sistem al lui Hegel. Feuerbach a luat alienarea hegeliană a adevărului într-o amăgire drept centrul atenției sale și a transformat-o într-o doctrină a înstrăinării nevoilor umane în iluzii religioase. Astfel, el a transformat mecanismul categoriei de „alienare” într-un mijloc de luptă împotriva religiei și idealismului. Din conceptul său rezultă că teoreticianul alienării, Hegel, era el însuși sub puterea alienării, pentru că atât religia, cât și idealismul filozofic sunt varietăți ale acestuia din urmă, iar Hegel nu a fost doar un idealist, ci a încercat și să împace religia cu filosofia sa. . Feuerbach, prin imagini ale alienării, a explorat structura conștiinței umane, arătând rolul enorm al iluziilor în organizarea și dezvoltarea sa, iluziile, autoînșelarea și ipocrizia. „Esența epocii noastre”, scrie el, „este prefăcătoria, pretenția în toate” [83, τ. II, p. 15].

Alienarea religioasă este atât auto-înșelare (o compensare imaginară pentru ceea ce o persoană este lipsită), cât și o formă de explorare emoțională a lumii (foarte insidioasă, deoarece oamenii sacrifică posibilitățile de explorare reală pentru aceasta), cât și un fel de reflecție. de esență umană (se sublimează sub forma unor nevoi, fără speranță de satisfacere a căror viață umană este imposibilă). Înstrăinarea religioasă se transformă într-un vampir, sugând nu numai sufletele umane, ci și conținutul legăturilor dintre oameni.Transferând tot ce are mai bun la chipul lui Dumnezeu, omul îi dă iubire, iar cu dragoste pentru Dumnezeu, el înlocuiește. dragostea pentru o persoană și o desființează.Credința separă oamenii și face imposibil ceea ce, după Feuerbach, a fost înlocuit de religie, adică dominația rasei umane asupra naturii. După cum se știe, de-a lungul istoriei, dependența satisfacerii nevoilor oamenilor de relațiile lor sociale a devenit din ce în ce mai mare.

50K

Biblioteca „Runivers”

aceasta exacerbează și mai mult răul din religie și Despre această relație.

M'^s Întărirea lui Dumnezeu, oamenii s-au slăbit atât de mult încât Ugg și-a transferat speranțele pentru împlinirea dorințelor lor în lumea a 5-a. Dar credința în existența sa s-a ridicat la pur, că starea de nemurire și de viață veșnică a fost mult timp subiectul viselor și speranțelor umane. Credința în nemurirea personală și credința într-un Dumnezeu atotputernic sunt interdependente și, în acest sens, coincid, Dumnezeu este, așa cum ar fi, născut din mormântul unei persoane [vezi. 83, vol. I, p. 288, 323; vol. I, p. 205, 792, 798].

Speranța pentru fericirea de dincolo de mormânt paralizează și mai mult activitatea umană și nu inspiră, ci, dimpotrivă, răcorește și îngheață voința. În lucrarea sa genială The Question of Nemurity from the Point of View of Anthropology, Feuerbach clarifică subtil dubla, ca să spunem așa, înșelăciune a speranțelor pentru nemurirea personală: chiar dacă ar fi fezabile și realizate, atunci și atunci o persoană ar fi nefericită. Mai mult, nenorocirea lui ar fi crescut de multe ori [cf. 83, vol. I, p. 299; vol. II, p. 800].

Cum este posibil, totuși, să depășim religia? Răspunsul lui Feuerbach este atât profund, cât și superficial. Pentru ca auto-alienarea religioasă a unei persoane să fie abolită, este necesar ca toți oamenii din societate „să devină credincioși , cu Usei.

simplitate, răspunsul, decât opinia lui Holbach, care credea că iluminarea în sine este capabilă să elimine autoînșelarea religioasă. Feuerbach speră și el la iluminare, dar între iluminare și rezultatul ateist așteptat al acțiunii sale, el subliniază o verigă intermediară importantă: cunoașterea, știința ^trebuie aplicate.ascultând cu sensibilitate vocea ei înțeleaptă și capabilă să folosească posibilitățile dominației lor astfel încât că nici un nefericit nu va rămâne pe pământ.Drumul către aceasta} duce prin activitatea comună a oamenilor uniți într-o echipă puternică. Când oamenii înțeleg că puterea lor constă în unitatea și acțiunea comună a tuturor, numai atunci iluminarea va priva religia de orice pământ, iar legăturile ei imaginare dintre Dumnezeu și credincioși vor fi de fapt complet înlocuite de legături interumane de fraternitate universală. Pierderea speranței în Dumnezeu

în orice sens, lanțurile înstrăinării religioase vor cădea pentru totdeauna.

Adevăratul mecanism al apariției alienării sociale, și apoi depășirii acesteia, nu a fost înțeles nici de Hegel, nici de Feuerbach. Sensul obiectivizării alienate a fost interpretat de Hegel, după cum știm, complet greșit, ca trecere a idealului într-o stare materială, în timp ce în realitate rădăcinile oricărei alienări se află în procesele materiale. Înstrăinarea religioasă a fost înfățișată de el ca una dintre etapele eliberării de stările alienate de obiectivitate. Feuerbach a întors raportul dintre material și ideal în alienare, punându-l, ca să spunem așa, pe capul ei, ceea ce i-a permis să numească alienarea religioasă cu numele real. Dar unind socialul cu naturalul în mediastinul „umanului” și identificându-le, Feuerbach a transformat involuntar materialul în senzual-psihic, după care a atribuit un caracter universal uniform mecanismului mental de formare a alienării. Punctul de plecare pentru toate nenorocirile omului social este „esența naturală” a sa notorie, care în realitate este incompatibilă cu obiectul analizei sale: de fapt, în timp ce această „esență” domină, o persoană nu a devenit încă o persoană și când a devenit unul, atunci esența lui devin acele relații sociale care îi conferă caracter de personalitate umană și conțin firescul doar într-o formă sublată. Acest lucru este arătat și explicat de materialismul

istoric. Marxismul a relevat rolul religiei ca element al suprastructurii spirituale, strâns legat de alte elemente ale suprastructurii (politică, filozofie etc.) și dependent de condițiile materiale ale societății.

Într-o oarecare măsură, învățătura lui Feuerbach a condus la materialismul istoric prin însuși faptul că a proclamat o combinație fundamentată științific de materialism și umanism. Această combinație a devenit realitate în lucrările fondatorilor marxismului. Dar Feuerbach a contribuit la aceasta prin afirmația îndrăzneață de a analiza omul ca ființă „generic", adică colectiv [cf. 83, vol. I, p. 203]. Chiar și în lucrarea sa din 1838 despre P. Bale, el a subliniat condiționarea socială a opiniilor oamenilor. Expresia lui înaripată este cunoscută pe scară largă

credința că „în palat ei gândesc altfel decât în colibă" [ibid., p. 224]. Lenin a apreciat foarte mult ideea lui Feuerbach despre existența diferitelor tipuri de egoism social, determinate de statutul social diferit al purtătorilor săi [vezi. 83, or. II, p. 830]. Feuerbach este și mai aproape de materialismul istoric atunci când vorbește despre particularitățile momentelor de cotitură în procesul istoric: efortul claselor asuprite pentru emancipare marchează începutul unei noi ere. acolo, p. 835]. Afirmația sa despre „cei care folosesc religia ca mijloc politic de umilire și exploatare a unei persoane" ar trebui apreciată la adevărata ei valoare [ibid, p. 14]. Feuerbach critică religia în mod deosebit ascuțit ca instrument al despotismului social în Suplimentele și explicațiile sale la esența religiei (1845).

Dar totuși acestea sunt afirmații și raționamente separate care nu au primit dezvoltare teoretică. Pe de altă parte, o concluzie importantă pentru materialismul istoric a rezultat din ideile principale ale învățăturii filozofice ale lui Feuerbach: produsele fanteziei religioase sunt „o reflectare a esenței umane" [83, τ. II, p. 95]. În plus* religia și idealismul filozofic sunt două fețe ale aceleiași monede: religia este idealism brut, în timp ce idealismul este religie rafinată. Astfel, absolutul lui Hegel are multe în comun cu zeul teiștilor. Religia și filosofia idealistă sunt două tipuri de alienare socială. Dacă idealistul Hegel credea că atât religia, cât și filosofia idealistă sunt forme de cunoaștere, atunci materialistul Feuerbach le consideră pe bună dreptate ca forme de înstrăinare de la adevăr la minciună. El aderă cu strictețe la această linie de critică atunci când ia în considerare nu numai idealismul absolut al lui Hegel, ci și învățăturile lui Schelling, Stirner și Schopenhauer. În același timp, înțelege natura decadentă a conceptelor lui Schopenhauer și a neo-kantienilor timpurii, este, de asemenea, conștient de faptul că declinul gândirii filozofice în Occident, care a început, își găsește, printre altele, exprimare în reinterpretarea epigonă a ideilor sale, Feuerbach (în primul rând de către materialiştii vulgari).

Dar, deoarece religia și prima filozofie sunt rezultatele înstrăinării, se pune problema, în primul rând, a relevarii alienării și în alte

sfere ale conștiinței - în domeniul moralității, dreptului, politicii și, în al doilea rând,

în al doilea rând, pentru a afla sursele profunde ale tuturor acestor varietăți de alienare, fără de care este imposibil să le eradicați. Cu alte cuvinte, este necesar să găsim rădăcinile pământești ale iluziilor umane și legile formării și dezvoltării lor, care reflectă dependența oamenilor nu mai de natură, ci unii de alții.

Sai Feuerbach nu a pus această problemă ca atare și, chiar dacă a început să ghicească parțial despre ea, nici măcar nu a bănuit dificultățile fundamentale ale cercetării care aveau în față. Este bine că optimismul nu l-a părăsit: „... tainele religiei, care sunt ascunse omului, omul le poate înțelege până la temelie” [83, vol. II, p. 734]. Dar și el a restrâns sfera sarcinii și tot ceea ce putea face în sensul descoperirii surselor sociale reale ale credințelor și doctrinelor deja doar religioase s-a limitat la fragmente preliminare, cum ar fi, de exemplu, în cazul reducerii dogmei. a trinității către familia pământească [vezi. acolo, p. 99]. Mai mult, el însuși le-a închis calea deschisă către materialismul istoric, în care nu a putut să intre niciodată.

Defecte semnificative în înțelegerea mecanismului de înstrăinare, naturalizarea naturii umane, înlocuirea producției sociale ca adevărată bază a vieții sociale de către celula psihofiziologică a „tuismului” - toate aceste momente interdependente și interdependente nu au permis lui Feuerbach să continue. la analiza tipurilor de alienare politică, și cu atât mai mult economică, nici să nu vedem în spatele legăturii logice dintre religie și idealismul filosofic legătura lor social-clasă, care le transformă într-un element al suprastructurii, nici să înțelegem societatea în ansamblu. ca sistem de producţie şi alte relaţii construite deasupra lor. Engels în „Tezele sale despre Feuerbach” (1845) a scris că filosoful nu a acordat atenție faptului că oamenii nu numai că au nevoie unii de alții și, prin urmare, comunică între ei, ci și produc, nu numai copii, ci și mijloace de subzistență. și mijloacele de producție. Pentru Feuerbach, societatea nu este altceva decât o astfel de proiecție a relațiilor senzuale și morale a două persoane - „Eu” și „Tu” - pe întreaga zonă a conexiunilor interumane, în care acestea din urmă se dizolvă fără urmă. În afara reflecțiilor lui Feuerbach a rămas cea pur superficial observată de el, dar de fapt faptul fundamental că oamenii își satisfac nevoile.

nevoi într-un mod specific uman – prin producție, care funcționează diferit în diferite epoci istorice.

În teza a șasea despre Feuerbach, Marx notează că esența omului este totalitatea (ansamblul) relațiilor sociale, produsul lor. Feuerbach nu a înțeles acest lucru, precum și faptul că o persoană este rezultatul

autogenerării sale prin muncă ca formă principală a practicii sale socio-istorice. Aceste două definiții ale omului în materialismul istoric sunt strâns legate între ele, deoarece prima decurge din a doua și este extinderea acesteia. În consecință, în înțelegerea greșită a lui Feuerbach cu privire la adevărata natură (esență) a omului merge mână în mână cu înțelegerea greșită a lui despre specificul vieții sociale menționate mai sus. În interpretarea fenomenului vieții sociale, el a depășit decalajul dintre societate și natură caracteristic lui Hegel, dar nu a asimilat astfel de realizări ale filosofiei hegeliene a istoriei ca principiile istoricismului și inconsecvența progresului și, în același timp, a căzut în eroarea opusă a identificării societăţii şi naturii. În locul abstracției idealiste a omului ca organ al ideii absolute, el a aprobat o abstracție nu mai puțin, poate, falsă a omului ca purtător al „esenței umane” naturale.

Dar cum rămâne cu religia în viitor? Pentru un ateu și un materialist, nu poate exista decât un singur răspuns: această sursă de uman

dezastrele trebuie eliminate. Dar aici intră în joc ideea lui Feuerbach notă mai sus despre necesitatea înlocuirii adecvate a religiei - o idee, desigur, eronată, cu excepția cazului în care ateismul și fericirea umană plină de sânge, pământească, nereligioasă sunt numite „înlocuire” religiei. În plus, după cum vom vedea, intră în joc interpretarea definitivă a lui Feuerbach a genezei istorice a ateismului și a metamorfozelor care au avut loc apoi odată cu acesta.

În primul rând, despre decizia sa fundamentală. Va argumenta sihastrul Bruckberg, însăși abolirea „religiei cu Dumnezeu” va aduce oamenilor fericire deplină? Oamenilor le va lipsi acele emoții pozitive pe care, împreună cu emoțiile negative, religia le-a dat. Acestea sunt emoțiile unei stări exaltate, speranță strălucitoare etc. Deci, ideea este să,

după ce a abolit emotivitatea negativă a religiei, pentru a-i păstra latura pozitivă (aproape ca metafizicianul Proudhon, care dorea să păstreze laturile „pozitive” ale capitalismului!). Și Feuerbach își propune să transfere emoțiile venerației religioase către cel mai demn pentru oameni și obiect destul de real - Umanitatea. Nu vrea să-și creeze vreun cult religios propriu, așa cum a anunțat curând O. Comte, dar vrea să cultive un sentiment religios. „Reducând teologia la antropologie, ridic antropologia la teologie” [83, vol. II, p. 22], spune Feuerbach.

Pentru a descrie „naturalitatea” unei astfel de soluții la întrebare, el se referă la faptul că apariția creștinismului cu cultul lui Dumnezeu-om a marcat deja coborârea inversă dintr-un zeu abstract monoteist (în acest caz în religia evreiască) la o imagine umană concretă, deci mai sunt câteva lucruri de făcut.pași logici și să recunoască că omul însuși este un zeu. Așa se creează un fel de

spinozism antropologic, înlocuind deus sive natura cu formula homo sive deus. Dar dacă mai devreme Spinoza, care l-a negat pe Dumnezeul panteist și l-a transformat pe Dumnezeu în natură, a fost parcă un „aliat” al lui Feuerbach, acum, când Feuerbach efectuează o nouă negație și transformă natura omului în Dumnezeu, ei se transformă deja. a fi aproape adversari. Acum Feuerbach reabilitează involuntar creștinismul și pierde acele avantaje de consistență în critica religiei pe care le-a avut în raport cu B. Bauer. Se dovedește că creștinismul și-a „răscumpărat” vinovăția specifică în fața umanității: ca religie, l-a înjosit pe om, făcându-l sclav al unei idei iluzorii, dar ca antropologie, îl înalță și pe acesta, postulându-și „asemănarea cu Dumnezeu”. De altfel, această dialectică a iluziei creștine a fost remarcată și de Hegel și exprimată în alte concepte, dar și inadecvate.

Teza despre naturalețea și logica înlocuirii creștinismului cu „religia omului” a fost în cele din urmă întărită de Feuerbach sub forma unei versiuni a conceptului de „flux unic” al istoriei gândirii dezvoltate de el, unde de la teism până la panteism la ateism și mai departe la religia omului urcă o linie continuă constând dintr-un lanț ca și cum ar fi tranziții justificate logic la dar

pozitii. Și dacă în Hegel materialismul s-a dovedit a fi o ramură înstrăinată de autostrada idealistă, atunci la Feuerbach, în ciuda ostilității sale față de idealism, materialismul și idealismul sunt amândouă plasate pe principala autostradă a dezvoltării spirituale împreună cu diferite tipuri de religie. Principiile dialectice ale tranziției în opoziție și negației negației prin înstrăinare și disalienare operează aici la Feuerbach ca dispozitive logice de reconciliere a contrariilor.

Religie „naturală” (fetishism, totemism, cultul strămoșilor)

eu

politeism

eu

monoteismul (credința evreiască, islamul etc.)

eu

creştinism

religie „raționalistă” (deism?)

eu

spiritualism filozofic

eu

Idealismul hegelian

4

panteism

Ì ateismul naturalist al secolului al XVIII-lea.

I ateismul antropologic sau „religia omului”

Schema 17 Evoluția credințelor religioase după Feuerbach

Filosofia idealistă este considerată de Feuerbach ca o teologie raționalizată [vezi. 83, vol. I, p. 137, 160], iar filosofia lui Hegel ca „expresie rațională a doctrinei teologice” [ibid., p. 128], care conturează trecerea de la teologie la panteism abstract și chiar ateism [vezi. acolo, p. 151].

În această poziție intermediară între teologie și ateism se află, după Feuerbach, principalul „secret al dialecticii lui Hegel” [ibid., p. 165]. Dacă pentru Schelling panteismul, așa cum a afirmat într-o prelegere din 24 ianuarie 1842 (a fost scris de Kierkegaard), este „impotența” și „negativitatea” [cf. 185, anexă, S. 157), atunci pentru Feuerbach este o teologie „consecventă” în sensul că

„ateismul” este o consecință inevitabilă a „panteismului” sau a „panteismului” consistent [83, τ. eu, p. 114]. Prin urmare, panteismul este „ateism teologic” [cf. acolo, p. 154].

Mai departe, Feuerbach conturează o tranziție pur logică de la panteism la ateismul materialist al secolului al XVIII-lea, pornind de la natură în general, iar veriga finală ar trebui să fie ateismul său feuerbachian, care pornește din natura omului și îl transformă pe el, omul, într-un om. adevărat obiect al venerației religioase.

Din această schemă rezultă că istoria gândirii teoretice și chiar epocile istoriei civile sunt subordonate și dizolvate în istoria religiei. Aceasta reflecta o reflectare distorsionată a faptului că în primele etape (secolele XIII-XVII) ale luptei burgheziei pentru emanciparea lor, această luptă a căpătat o culoare religioasă, dar mai târziu burghezia nu a mai căutat religii „noi”, iar cei care au făcut asta nu au reușit.

Autorul schemei luate în considerare este destul de neglijent cu terminologia. Feuerbach notează, printre altele, că nu a considerat necesar să facă distincția între empirism, realism, materialism și umanism [vezi 83, τ. eu, p. 155]. Pe diagramă, istoria ateismului se identifică complet (este și asta inexact!) cu istoria filosofiei și se dovedește a fi doar un fragment din istoria religiei, totuși, cel final și foarte important. Schema intră în conflict cu opoziția clar percepută a lui Feuerbach între materialism și idealism („spiritualism”), conform căreia el a glorificat învățăturile

filozofilor care s-au răzvrătit împotriva idealismului și teologiei în scrierile sale istorico-filosofice. În ceea ce privește setările sale, această schemă este de așa natură încât șterge diferența dintre Feuerbach și Tinerii Hegelieni: îndumnezeirea rasei umane îl aduce din nou pe Feuerbach mai aproape de conceptul de spirit absolut ca conștiință de sine a omenirii. Și, în general, avem în fața noastră o recădere a idealismului: logica gândirii îi dictează succesiunea etapelor în dezvoltarea istorică a conștiinței sociale.

Deci, Feuerbach proclamă că „teoretic, o ființă umană ar trebui să ia locul divinului” [83, vol. 1, p. DAR], deși în practică această inversare a rolurilor va trebui să se producă, ca să spunem așa, la jumătate: se va dezvolta un nou sentiment religios, dar nu va exista o nouă practică de cult. Se poate spune că aici

Există o astfel de înțelegere a practicii care consideră teoria însăși ca practică. Dar acesta a fost deja cazul lui Hegel cu practica sa a spiritului. „Dacă filosofia trebuie să înlocuiască religia, atunci filosofia, deși rămâne filozofie, trebuie să devină religie, trebuie să cuprindă într-o formă adecvată ceea ce constituie esența religiei, trebuie să includă avantajele religiei” [ibid., p. 110]. Cu astfel de schimbări în sensul cuvintelor, filosofia lui Feuerbach este „într-adevăr, religia însăși” [ibid., p. 204]

Desigur, pur teoretic, în conformitate cu raționamentul principal al lui Feuerbach, aceasta trebuie înțeleasă nu în sensul de homo est deus, ci doar în sensul de deus est homo: treaba filosofiei este de a apăra adevărata esență umană care a fost pervertit de religie, astfel încât filosofia lui Feuerbach este „religie” doar în sensul că este o critică a religiei. Negarea lui Dumnezeu este negarea negării omului, adică afirmarea lui în afara lui Dumnezeu și fără el. Se mai poate spune și asta: ateismul este o „religie” tocmai în sensul că este opusul său direct și complet, alcătuind cu el o pereche conceptuală, cuprinsă de cuvântul „credință” în aproape același mod în care materialismul formează un pereche conceptuală cu idealismul, cuprinsă de cuvântul „filozofie”. Dar cuvântul „credință”, așa cum este aplicat ateismului, strict vorbind, este lipsit de sens, iar desemnarea ateismului prin cuvântul „religie” este o libertate verbală și mai mare, pentru care Feuerbach însuși, deși o admite, consideră că este necesar să-și ceară scuze. cititorilor, calificându-l drept „abuz de cuvinte” [83, vol. II, p. 728]. Mai precis, deci, se corectează în a 11-a prelegere despre esența religiei, nu îndumnezeește nimic, ci doar „reverează”. Și cu atât mai clar: „Nici o religie! Așa este religia mea” [83, vol. I, p. 268]. De mai multe ori un gânditor se recunoaște direct ca ateu, ceea ce este util pentru cititor să-l amintească (cf. 83, vol. II, p. 807].

Dar, practic, în contextul întregii opere a lui Feuerbach, aceeași și formulările lui apropiate, din păcate, arată diferit, sunt pline de un sens ușor diferit. Proclamând că homo est deus și filosofia viitorului este realizarea ideii și adevărului creștinismului, el caută să „lumineze viața ca atare cu sens religios” [ibid., p. 316]. Feuerbach își apropie idealurile de cele religioase și prin aceasta

își înmoaie intransigența față de religia creștină, lasă ușa deschisă spre compromis cu slujitorii ei. Desigur, în anumite perioade și în anumite țări, activitățile Bisericii Creștine, și mai ales ale reprezentanților ei individuali, au fost relativ progresiste (să zicem, în Bulgaria în timpul secolelor de stăpânire turcească), dar asta nu înseamnă deloc că modernă. Gândirea atee devine succesorul unui fel de „nucleu rațional”, presupus conținut în învățăturile lor. Engels a remarcat că a acționa așa cum i-a luat Feuerbach în cap ar echivala cu declararea chimiei ca fiind adevărată alchimie și apoi aducerea conținutului și metodelor lor mai aproape pe această bază verbală. Acum, să adăugăm, fizica subatomică a realizat visele alchimiștilor despre transformarea unor elemente în altele, dar realizarea acestui vis nu a venit de unde se așteptau alchimiștii, astfel încât comparația figurativă a lui Engels rămâne pe deplin valabilă.

Concesiile lui Feuerbach la modul de gândire religios nu sunt de vină pentru caracterul iluminist-burghez al ateismului său în general: clasicii materialismului francez din secolul al XVIII-lea. au fost şi iluminişti burghezi, dar au luat o poziţie mai consecventă în acest sens. Motivele stau în alinierea insuficient de clară a forțelor de clasă din Germania și în tendința burgheziei germane de a face compromisuri cu coroana și mediul ei nobil și aristocratic: Feuerbach însuși nu s-a străduit politic pentru un astfel de compromis, dar nu a fost printre cei. încă puține forțe care au luptat împotriva acestui compromis, iar atmosfera spirituală a ultimului și totuși mare materialist a atins. Motivele sunt și în îngustimea naturalismului său antropologic, care de la bun început a tradus problema religiei într-un cadru psihologic și moral îngust.

În etică, Feuerbach a luat poziția de Etica lui Feuerbach,   un ghid antropologic abstract.

eGV „dragoste> M>   manism, după ce le-a epuizat pe toate

posibilitățile materialismului metafizic, care ar putea servi dezvoltării moralității antireligioase. Aici se alătură materialiştilor francezi, le apără cu pasiune etica împotriva lui Kant şi include în învăţătura sa etică vie toate implicaţiile morale ale ateismului. El se opune aspru doctrinelor religioase ale moralei, expunând inconsecvența acestora.

noet, ipocrizie, intoleranță, nefiresc și un efect demoralizant asupra adepților. Concluzia lui: adevărata morală și religia sunt antagoniste [vezi. 83, or. II, p. 824; cf. 144, BdV, S. 192].

Feuerbach caută să-și întemeieze doctrina moralei în întregime pe principiile sensibilității biopsihice. El susține că vocea senzației

este primul imperativ categoric, iar „relația sexuală poate fi caracterizată direct ca relație morală de bază, ca bază a moralității” [83. v.I, p. 618]. Și își orientează etica spre justificare, exaltare, glorificare și, în cele din urmă, îndumnezeirea impulsurilor omului până la cea mai deplină și, în acest sens, fericirea senzuală ideală. Dar în acest caz, apare... o convergență semnificativă a scopurilor și obiectivelor religiei, ținând cont de promisiunile acesteia: le promite oamenilor exact ceea ce moralitatea antropologică orientează în valoare. Desigur, „fericirea cerească” și „fericirea senzuală” pământească nu coincid, dar să reamintim ambiguitatea conceptului lui Feuerbach de „senzualitate” și marea semnificație atașată stării emoționale a unei persoane.

După aceea, el cheamă să divinizeze relația dintre oameni, pentru că drumul lor către fericire se află doar prin ei. Este vorba despre îndumnezeirea iubirii lui „Eu” către „Tu” și „Tu” către „Eu” [vezi. 83, or. eu, p. 261]. Religia omului se dovedește a fi religia iubirii sexuale. În această religie, nu există dragoste pentru un zeu supranatural, dar iubirea însăși este ridicată la rangul de zeu ca fiziologic și, prin urmare, nevoia psihică reciprocă a oamenilor.

Nevoia oamenilor unii pentru alții îi egalizează și îi unește unii cu alții, dezvoltă în ei sentimente de colectivism. Dacă, în loc să creadă în Dumnezeu, oamenii capătă credință în ei înșiși și realizează că „omul este Dumnezeu pentru om” [83, τ. II, p. 308; cf. Cu. 415], atunci prietenia tuturor oamenilor între ei se va stabili fără deosebire de sex - aceasta va fi calea către „comunism”. Așa argumentează Feuerbach.

Înclinația și chiar angajamentul său față de termenul „comunism” sunt izbitoare și aici nu a fost lipsită de simpatiile sale, deși vagi, pentru ideea reală a comunismului. El simte umanismul și înălțimea acestei idei, marele ei viitor (să ne amintim că și-a încheiat drumul vieții în rândurile social-democrației). Dar fără comunism, în esență, în raționamentul lui

Nu. Este suficient să cităm una dintre ele: „Prietenia să fie sfântă pentru tine, proprietatea sacra, căsătoria sfântă, binele fiecărei persoane sacru, dar să fie sfinte pentru tine în sine” [ibid., p. 309]. „Comunismul” în scrierile lui Feuerbach este o desemnare a faptului general că oamenii au nevoie unii de alții. Este un semn al simțului lor de comunitate [cf. acolo, p. 574] și dorința de unire, idealurile democratice generale de egalitate și fraternitate [vezi. acolo, p. 411, 792]. Prin acest cuvânt, vrea să-și exprime visul pasionat ca între toți oamenii să se stabilească relații de sinceră bunăvoință. Și în acest sens, el spune despre sine că este „o persoană socială (Gemeînmensch), un comunist” [ibid., p. 420]. O astfel de aplicare liberă a unui termen social și politic extrem de important duce la identificarea „comunismului” cu iubirea universală, altruismul și chiar ideea vagă a socialității în general [vezi. 83, vol. I, p. 267, 283, 393]. Vorbind împotriva lui Stirner (1845), Feuerbach și-a opus egoismului „comunismului” ca dorință de a trăi în societate și de a-și lua la inimă interesele. Nu este de mirare că o astfel de utilizare a

fost pe placul „adevăraților socialiști”, a căror doctrină eclectică includea o mare parte din frazeologia lui Feuerbach.

Marx și Engels, în primul capitol din Ideologia germană, îi reproșează pe bună dreptate lui Feuerbach că a transformat cuvântul „comunism” într-o „categorie goală”. Identificarea comunismului cu iubirea universală i-a ajutat pe cei care i-au acuzat pe comuniști de imoralitate și, cel mai important, i-a dezorientat politic. „Dragostea este peste tot și întotdeauna în Feuerbach”, a scris mai târziu Engels, „un făcător de minuni care trebuie să ajute la toate dificultățile vieții practice – și asta într-o societate împărțită în clase cu interese diametral opuse! Astfel, ultimele rămășițe ale caracterului său revoluționar dispar din filosofia lui și rămâne doar vechea melodie: iubiți-vă, aruncați-vă în brațele celuilalt toți, fără deosebire de sex și rang - intoxicare universală conciliantă! [1, v. 21, p. 298].

Despre ce fel de „comunism” ar putea să vorbească Feuerbach dacă, fără a nega lupta de clasă în societate, în același timp nu l-ar fi observat și, prin urmare, așa cum Le-

nin, „n-am înțeles” [5, v. 29, p. 43] a sensului de clasă și a tendințelor de dezvoltare ale revoluției din 1848-1849, văzând în ea doar o răscoală democratică generală împotriva despotismului și a Bisericii. În opinia sa, proletarii nu pot avea nici un scop politic, deoarece ei doar „doresc să primească adevărata valoare a muncii” [83, vol. I, p. 367]. În Tezele despre Feuerbach (1845), Engels a caracterizat în mod ironic poziția filosofului cu privire la problema muncii drept o „excelentă apologie” pentru ordinea burgheză existentă.

Critica lui Feuerbach la adresa religiei se transformă în mod neașteptat într-o astfel de scuză. Deși se bazează pe iluminism și pe creșterea prosperității burgheze, el nu reușește să înțeleagă că calea către abolirea credințelor religioase trece în mod necesar prin eliminarea relațiilor sociale de exploatare, care sunt acum terenul de reproducere al religiilor. Marx scria în Anuarele germano-franceze că critica religiei se află în germenul criticii acelei vale a lamentării, a cărei religie este aureola justificativă și sfințitoare. Cu toată democrația sa subiectiv complet sinceră, Feuerbach a fost incapabil să transfere critica în această „vale a plângerii” socială și se împacă cu ea. Critica lui și negările proclamate de el se termină cu neutralizarea contrariilor, reconcilierea lor sub pretextul unității dialectice. Teoretic, arată astfel: „Noua filozofie este negarea atât a raționalismului, cât și a misticismului, atât a panteismului, cât și a personalismului, atât a ateismului, cât și a teismului, ea constituie unitatea tuturor acestor adevăruri opuse” [83, vol. I, p. 130].

O examinare detaliată a eticii și sociologiei lui Feuerbach nu va face decât să confirme concluziile deja făcute mai devreme. Deși „premisele filosofice ale eticii lui Marx și ale eticii lui Feuerbach erau comune” [173, S. 166], teoretic și practic au condus la rezultate calitativ diferite. Doctrina lui Feuerbach despre moralitate a fost construită

într-o înțelegere idealistă a vieții societății, în ciuda dorinței autorului său de a se îndepărta de ideile materialiste. Ca bază a acestei vieți, după cum știm, el a luat natura senzuală a omului, dezvăluindu-și esența în „celulele” „tuismului”; ca suprastructură - fenomenele mentale ale senzualității la o persoană care caută fericirea. Dar chiar și în om

Feuerbach se străduiește să vadă acest tip de individ nu ca pe o formațiune strict fiziologică, ci ca pe o formație psihică. Diferite perioade din istoria omenirii, după cum am văzut, sunt derivate la Feuerbach din etapele de dezvoltare a formelor iluzorii de conștiință, concentrate pe completarea deficitului de fericire. Putem spune că acestea sunt perioade de îndumnezeire a diferitelor nevoi și diferite tipuri de eliberare fantastică de sentimentul de dependență. Feuerbach rezumă sincer acest lucru: „Perioadele omenirii diferă unele de altele doar prin schimbările de religie” [83, τ. eu, p. 108; cf. τ. II, p. 724]. În a 23-a prelegere despre esența religiei, apropiată de ideile secolului al XVIII-lea, se conturează. concluzia că toate antagonismele sociale sunt generate de conflictele dintre religii și progresul minții umane.

Feuerbach își ridică etica la principiul egoismului rațional. Fiecare persoană se străduiește în mod natural spre fericire și, într-adevăr, a fi pentru o persoană înseamnă a fi fericit. Dar condiția pentru fericirea fiecăruia dintre membrii celulei „tuiste” nu este doar prezența unui partener în ea, ci și fericirea acestui partener. Prin urmare, dacă pornim de la faptul că „datoria este doar ceea ce este sănătos” [83, τ. eu, p. 607] și aduce bunăstare subiectului, atunci va trebui să recunoaștem că cu siguranță se va extinde și asupra altor oameni, astfel încât ceea ce este sănătos și bun pentru cel puțin alte două persoane va fi o datorie morală [vezi. 83, or. eu, p. 618], iar fericirea nu poate fi decât reciprocă [vezi acolo, p. 635].

Prin urmare, Feuerbach dorește să reinterpreteze egoismul ca altruism, derivând pe cel din urmă ca o cerință necesară din primul. Binele este ceea ce satisface egoismul tuturor oamenilor, iar răul aduce satisfacție doar pentru o mână dintre ei. Gânditorul face o rezervă specială că conceptul pe care îl folosește este greșit pentru a se identifica cu egoismul unui filistin mulțumit de sine sau al unui burghez lacom [vezi. 83, or. II, p. 546]. „Egoismul” ca categorie etică este un sentiment de iubire de sine, care se dezvoltă în mod natural în dragoste pentru alți oameni, deoarece oamenii tânjesc „fericirea tovărășească”.

În comparație cu Hume, Mill și Bentham, eudemonismul sublim al lui Feuerbach a atins un nivel mai înalt de dezvăluire a interacțiunii aspirațiilor egoiste și antiegoiste ale oamenilor. Dar Feuerbach este foarte departe de etica științifică și în acest punct; inclus-

principiul empatiei emoțional-pasionale și străduința spre fericirea reciprocă, adică „dragostea”, pe care l-a introdus în doctrina moralității „adevărate”, se transformă tot în acest caz în apoteoza iubirii sexuale. Și deși el proclamă că „trebuie să iubim omul de dragul omului” [ibid., p. 306], devine repede clar că problema se reduce din nou la relațiile sexuale, iar fundamentul relațiilor morale astfel înțelese este extrem de îngust pentru ei. Oricât de mare și de înnobilător rol joacă dragostea în viața oamenilor și oricât de importanța ei în lumea spirituală a unei persoane crește odată cu creșterea libertății sale, ea nu se poate transforma nici în „iubire liberă” universală, nici – mai important – să devină. baza tuturor libertăților sociale și spirituale necesare unei persoane. În ceea ce privește societățile antagoniste de clasă, posibilitățile de manifestare a sentimentelor propriu-zise umane în ele sunt destul de înguste.

Etica lui Feuerbach a exprimat idealizarea revendicărilor burghezo-democratice, pe care le-a transformat în cele din urmă într-o retorică zburătoare, dar mai degrabă monotonă. Engels a spus despre etica sa că a fost creată pentru toate timpurile, țările și popoarele și, prin urmare, nu se aplică nicăieri. Și indiferent cum afirmă Feuerbach că „libertatea bazată pe căutarea fericirii (desigur, nu a indivizilor, ci a tuturor) este o forță politică democratică, și deci irezistibilă” [83, vol. I, p. 465], în etica sa se împacă de fapt cu realitatea departe de democratică. Întrucât nu a înțeles esența luptei de clasă, orice interes de clasă adecvat pentru el este doar „nedreptate” [vezi. acolo, p. 647], iar idealul lui este iubirea sentimentală reciprocă între clase. Drumurile lui și ale lui Marx s-au diferit radical și abia spre sfârșitul vieții sale Feuerbach, după cum știm, a început să ajungă la concluzia că există o doctrină socială cu orizonturi incomparabil mai largi decât cele pe care le-a realizat în învățătura sa.

Feuerbach, așa cum îl vedem în scrierile sale, nu a scăpat de spiritul corupător al filistinismului mic-burghez, așa cum nu i-a scăpat Hegel; se arată uneori clar, iar Engels a condamnat-o, observând că „dragostea” ca formă de utilizare reciprocă s-ar potrivi, potrivit lui Feuerbach, pentru a caracteriza situația de pe

... bursa. „Toată lumea ar trebui să aibă proprietate” [83, vol. II, p. 835] - așa rezumă Feuerbach, după cum i se pare, cel mai înalt rezultat al reflecțiilor asupra nevoilor. „Bucurarea rezonabilă a prezentului”, scrie sihastrul Bruckberg gândul care îi plăcea, „este singura preocupare rezonabilă pentru viitor” [83, vol. I, p. 253; cf. Cu. 263]. Și să accepte credința în viitorul istoric, în „viitorul omenirii” [83, vol. II, p. 18, 805] și recunoaște că nu există o limită finală a dezvoltării istorice, pentru că „genul este nelimitat” i[cf. acolo, p. 186], totuși motivul „ultim” reapare: „Omul nu tinde în mod inerent spre perfecțiunea nelimitată; mai mult, îi este imanentă, ca și materiei în general, o străduință complet opusă, efortul de inerție” [83, vol. I, p. 359, cf. Cu. 366]. Adevărat, într-un alt loc el

atribuie inerția și pasivitatea doar oamenilor cu minte religioasă, care sunt înclinați să „lase totul așa cum este” [83, vol. II, p. 679], dar compararea acestor două poziții slăbește brusc contrastul dintre oamenii progresiști și cei conservatori, pe care îl subliniază, iar Feuerbach nu poate decât să spere la progrese cauzate de schimbarea generațiilor [vezi. 83, vol. I, p. 364]. Oamenii din generația mai în vârstă, în opinia sa, „se opresc și devin ei înșiși susținători ai stagnării” [83, vol. II, p. 802] este o remarcă rezonabilă dacă este atribuită claselor conducătoare în formațiuni social antagonice. Dar speranțele numai pentru activitatea biologică a tinerilor nu diferă cu mult de speranțele la fel de superficiale pentru iubire și înflorirea senzualității.

În concluzie, luați în considerare teoria Teoriei cunoașterii. cunoștințele lui Feuerbach. Suntem aici din nou

Din nou "dragoste "

ne întâlnim cu „senzualitate” și „dragoste”, dar vom găsi și câteva puncte interesante. Feuerbach a apărat senzaționalismul împotriva atacurilor agnosticilor, precum „idealistul fiziologic” J. Müller, și a făcut acest lucru cu strălucire și duh. Considerațiile și observațiile sale exprimate cu această ocazie sunt uneori potrivite și originale [vezi. 83, vol. I, p. 238, 572, 577; vol. II, p. 34. 632], Lenin le-a apreciat foarte mult. El face referire și citează unele dintre ele în Materialism și empirio-criticism. Formula lui Feuerbach „Senzația mea este subiectivă, dar baza sau cauza ei (Grund) este obiectivă” [83, vol. I, p. 572]

este excelentă și, per ansamblu, surprinde cu succes dialectica formei subiective și conținutului obiectiv al informațiilor sensibile.

Gânditorul este convins de adevărul epistemologiei, pornind de la experiența senzorială exterioară. „Filosofia, care începe cu experiența, rămâne pentru totdeauna tânără” [ibid., p. 99; cf. Cu. 226]. Și își numește filozofia „foarte senzuală” [vezi p. acolo, p. 1861, definindu-și conținutul ca „esența sentimentului ridicat la conștiință” [ibid, p. 185]. Dar el duce la extrem principiul senzaționalismului, determinat de slăbiciunea metafizică a antropologismului său.

El subliniază puternic faptul că lumea obiectivă este cunoscută de subiect prin intermediul simțurilor umane. În limbajul lui Feuerbach, acest lucru este exprimat prin formula: toată natura este cunoscută prin cunoașterea naturii umane. După aceasta, nu mai este nimic extravagant în teza sa că cea mai înaltă formă de cunoaștere este actul sexual. Nici nu este surprinzător faptul că el subestimează rolul gândirii în cunoaștere, care decurge dintr-o înțelegere simplificată, aproape în spiritul lui Helvetius, a rațiunii ca doar un sentiment universal: „... a citi evangheliile sentimentelor într-un mod coerent. înseamnă a gândi” [83, τ. eu, p. 238; cf. Cu. 201]. Gândirea „deseori îngustează orizonturile minții” [ibid., p. 197], pentru că nu face

decât să leagă, combină cunoștințele obținute prin senzații și mediază între aparent și adevărat [ibid., p. 238, 271]. Într-o antiteză brută și, prin urmare, falsă, cu Hegel, Feuerbach susține că numai sensibilitatea este concretă, gândirea este întotdeauna abstractă. După cum a descoperit Marx, în evaluarea senzațiilor, fiecare în felul său greșește - atât Hegel, cât și Feuerbach, deoarece senzațiile sunt concrete în sensul imediatității informațiilor primite prin ele, dar sunt și abstracte în sensul că informează despre fenomene, și nu despre esența lucrurilor. în aprecierea gândirii, Hegel avea mai multă dreptate decât Feuerbach, deoarece conceptele, judecățile și teoriile sunt abstracte în sensul specificului structurii lor logice și al elementelor care o formează, dar devin tot mai concrete în sensul lor științifice. și îmbogățirea teoretică pe calea ascensiunii de la abstract la specific.

În Feuerbach se pot întâlni afirmații în care pur și simplu îmbină senzația și gândirea în ceva inseparabil [cf. 143, S. 306], are și mai credincioși

Biblioteca „Runivers”

comentează necesitatea interacțiunii dintre senzual și rațional. Dar arata ca neconcordante. Feuerbach vorbește în favoarea unei astfel de contemplații senzuale, „care este determinată de gândire”, și a unei astfel de gândiri, „care este extinsă și completată prin contemplare” [83, vol. I, p. 197]. El este de acord că „omul este născut pentru teorie” [85, vol. 2, p. 282], „nu există altă mântuire pentru omenire decât rațiunea!” [85, vol. 3, p. 196; cf. Cu. 344], ba chiar declară că „materialiştii sunt raţionalişti” [83, vol. I, p. 157]. Nu merită să-i reproșăm lui Feuerbach aceste și alte dezacorduri în formulări: la urma urmei, el nu intră în mod specific în chestiuni epistemologice și le atinge doar în măsura în care este necesar pentru el să critice religia și să rezolve problemele etice.

Contribuția fără îndoială a lui Feuerbach la teoria materialistă a cunoașterii au fost considerațiile sale despre funcția epistemologică a emoțiilor. El dezvoltă viziunea lui Spinoza despre cunoaștere ca un afect și viziunea lui Helvetius asupra rolului cognitiv activ al intereselor. El nu este de acord cu opinia lui F. Bacon și Descartes despre afecte ca doar obstacole în calea procesului cognitiv. Și el este chiar aici. Componentele emoționale ale activității cognitive, a remarcat Lenin, sunt semnificative, ele sunt esențiale pentru cunoaștere și, fără ele, creativitatea nu este deloc de imaginat.

Argumentul în favoarea unor astfel de propoziții este construit de Feuerbach pe baza „tuismului”: iubirea dintre „eu” și „tu” este o cunoaștere intensă emoțional în care doi realizează ceea ce este inaccesibil unuia [vezi. 83, vol. I, p. 149]. În acest sens, Feuerbach atrage atenția asupra naturii sociale a senzațiilor umane [vezi. acolo, p. 231]. Bogăția emoțională a senzațiilor oamenilor, „elocvența” lor îi fac, după Feuerbach, o măsură sigură a adevărului cunoașterii. Criteriul de a fi este senzualitatea, iubirea.

În epistemologia lui Feuerbach, semnificațiilor deja cunoscute ale termenilor „senzualitate” și „dragoste” se adaugă nuanțe noi. Senzualitatea capătă sensul deplinătății cunoștințelor vieții și iubirea - un set de acțiuni care oferă oamenilor o comunicare activă și unitate cu natura [vezi. acolo, p. 184]. Aceasta este o practică senzuală, biologică, subiectivă, orientată către poziția deja cunoscută despre „identitatea” senzualului.

real și adevărat, și deci ambiguu și permițând teza unei persoane „ca” măsură a tuturor lucrurilor, cu o mare ambiguitate inerentă și acestei teze (este folosită acum de revizioniștii direcției praxeologico-antropologice, care argumentează despre presupusă „coincidență” și „neutralizare reciprocă” obiectivă și subiectivă în practică).

Folosită din punct de vedere epistemologic, această prevedere șterge dialectica senzualului și raționalului, realului și reflectat. Prin urmare, deja în secolul al XIX-lea. a atras unii materialiști și pozitiviști vulgari care doreau să identifice senzațiile cu realitatea cognoscibilă. Dar o astfel de interpretare este contrazisă de acele cazuri, observate cu atenție de Lenin, în care Feuerbach distinge corect între proprietățile obiective ale lucrurilor (de exemplu, proprietățile fizice și chimice speciale ale sării) și experiențele subiective ale acestor proprietăți (în acest caz). , senzația de salinitate). Dacă senzațiile ne-ar transmite plenitudinea conținutului lucrurilor, atunci pentru cunoașterea lor nu am avea nevoie nici de experimente, nici de teorie științifică. 5, vol. 18, p. 119, 145, 158 etc.]. Feuerbach recunoaște necesitatea celui din urmă.

Oricum ar fi, afirmațiile lui Feuerbach despre practică nu pot fi „reduse la un singur numitor”, sunt diverse și, prin urmare, par atât de diferite cu o abordare superficială a lor atunci când evaluează aceste afirmații ale clasicilor marxism-leninismului. În prima teză despre Feuerbach, Marx îi reproșează că „a luat și a fixa practica numai în forma comercială murdară a manifestării ei” [1, vol. 3, p. 1]. Aici, aparent, se înțelege afirmația lui Feuerbach: „practică” înseamnă orientarea mercantilă a oamenilor contemporani lui, „punctul de vedere al mâncării și băuturii”, activitatea lor sexuală etc. Sensul interpretării practicii ca ceva care se află în capetele multor oameni. Uneori Feuerbach vorbește despre practică în general, fără a detalia semnificația investită în ea, dar subliniind corect primatul acesteia asupra teoriei și arătând că religia și idealismul sunt în cele din urmă infirmate doar de practică. 83, vol. II, p. 681]. Acest lucru i-a dat lui Lenin temei deplin pentru a observa că „Feuerbach ia în considerare totalitatea practicii umane ca bază a teoriei cunoașterii” [5, vol. 18, p. 145]. Într-adevăr, când Feuerbach scrie, de exemplu, că „genul este ultima măsură

adevărul” [83, vol. II, p. 192], el înseamnă că practica ca activitate colectivă în general este criteriul ultim al adevărului cunoștințelor noastre. Astfel, în realitate nu există nicio „contradicție” notorie între Marx și Lenin în evaluarea lor asupra opiniilor lui Feuerbach asupra practică (revisioniștii anilor 1960 au vorbit mult despre el). Marx și Lenin au caracterizat aceste puncte de vedere în relații diferite, dar complementare și de unitate [vezi. 5, vol. 18, p. 145].

Pentru o evaluare generală a teoriei cunoașterii lui Feuerbach, să ne întoarcem încă o dată la utilizarea lui a „iubirii” ca categorie epistemologică și filozofică generală. În mare măsură, trebuie să admitem, această utilizare a fost eronată. „Dragostea”, precum „fericirea”, este cel mai puțin dintre toate categoriile fiziologice, nu sunt nici epistemologice, cu atât mai puțin ontologice. Nici atribuirea lor de către Feuerbach la categoria conceptelor etice nu este în întregime exactă. Acestea sunt categorii axiologice (și, prin urmare, legate nu numai de etică, ci și de estetică și psihologie socială), sunt implicate și în ideologie. Prima dintre ele denotă nu un egoist, ci, dimpotrivă, o străduință dezinteresată, care dizolvă într-un impuls altruist și dezinteresat orice motiv personal-egoist (dacă vorbim de iubire umană în adevăratul sens al cuvântului). Realizarea sentimentului de iubire duce la fericire, al cărei conținut este și mai larg. Feuerbach, pe de altă parte, a transformat „dragostea” într-un fel de stare aproape cosmică [vezi. 83, or. II, p. 192], iar aici nu a fost fără influență asupra lui din partea teologiei creștine. Includerea lui a acestui concept în epistemologie a adus mult mai multă confuzie decât bine, aducând cunoașterea mai aproape de autoexprimare.

Când se analizează teoria cunoașterii lui Feuerbach, trebuie să se țină seama de abordările problemei acesteia aí conținute nu numai în etica sa, ci și în critica sa asupra religiei. Drept urmare, se dovedește că a atins probleme mai profunde decât credea el însuși. El a atins un important nivel social al epistemologiei, atrăgând atenția asupra rolului iluziilor și, în general, al ideilor false, asupra cărora „un obiect real pare... imaginar, iar unul imaginar este real” [83, τ. II, p. 120]. Feuerbach a încercat să dezvăluie structura apariției acestor iluzii de masă și a parcurs o parte din drumul care s-a deschis aici, fără a se limita la problema sentimentelor.

vizibilitate de luptă. Toate aceste întrebări gravitează în jurul problematicii reflecției. „Eu” reflectă „Tu”, relația sa cu „Tu” și prin „Tu” însuși, religia reflectă starea dăunătoare a naturii umane, iar într-o formă distorsionată - nevoile inerente ale ultimului etc. Reflecția falsă se găsește la fie un fel special de reflecții. Semnificația acestei împrejurări a fost imediat apreciată de Marx.

Aceasta este învățătura lui Feuerbach. El a numit-o „filozofia viitorului” și l-a reflectat ca gânditor demonstrativ.

krat, credința sinceră în viitorul omenirii, convingerea sa că este posibil să se elimine nenorocirile oamenilor și filozofia va ajuta în acest sens. Această filosofie, credea el, nu va mai fi filozofie în vechiul sens al cuvântului, ea neagă toate învățăturile care au precedat-o, le înlătură.

Nu numai Feuerbach a visat la asta. Aplicații pentru crearea unei filozofii a viitorului într-un sens similar au fost făcute de A. Tseshkovsky și M. Hess, A. Smetana și E. Dembovsky, V. G. Belinsky și A. I. Herzen. Cât despre Feuerbach, afirmațiile sale că a descoperit o nouă etapă calitativ în dezvoltarea gândirii erau nefondate. El nu era destinat să stăpânească arma puternică a dialecticii și să depășească cu hotărâre contemplativitatea vechiului materialism, adică decalajul dintre teorie și practică, „impracticitatea” teoriei și „non-teoreticul”, spontaneitatea practicii. Feuerbach a încheiat etapa premarxiană din istoria gândirii și a fost un prevestitor al unei revolte revoluționare în ea. El a arătat că pe baza idealismului

dialectica adevărată nu poate apărea și astfel „a pregătit un „șantier” pentru ridicarea ulterioară a clădirii dialecticii materialiste” [120, p. 6]. Nu este o coincidență că în „Tezele despre Feuerbach” de Liarks și Engels a fost conținut germenul întregii lor noi viziuni asupra lumii. Filosofia lui Feuerbach a fost ultima filozofie progresivă semnificativă din Occidentul burghez, deși nu ultima filozofie progresistă din lumea burgheză în general.

Nu există nicio îndoială că critica religiei lui Feuerbach a accelerat dezvoltarea teoretică a lui Marx și Engels în 1841-1844. Învățătura lui a devenit principala „legătură” mentală [vezi. 1, vol. 21, p. 370] între Hegel şi marxism. „Creștinismul a început să pună piedici libertății politice” [83, vol. I, p. 109], dar va fi suficient

Biblioteca „Runivers”

pentru a o realiza eliminarea creștinismului? Și libertatea politică va aduce în sine o emancipare completă umanității? În Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy (1886), Engels a adus un omagiu gânditorului care, cu 40 de ani mai devreme, a contribuit la eliberarea rapidă a lui și a lui Marx de idealismul hegelian. Dar a fost necesar să „dezvoltăm în continuare punctul de vedere al lui Feuerbach, trecând dincolo de limitele filozofiei lui Feuerbach” [1, vol. 21, p. 299]. El a proclamat exproprierea zeilor ca exploatatori „cerești” ai omului, dar a venit rândul exploatatorilor pământești.într-un fel sau altul justifică ideologia lor.

Viziunea asupra lumii a lui Marx și Engels a luat contur în cursul depășirii mai multor concepții ideologice false despre om. Obstacole serioase aici nu au fost doar conceptul hegelian de subiect spiritual abstract ca organ al Spiritului Lumii și fantoma Tânăra Hegeliană a Conștiinței de Sine rebele, ci și imaginea feuerbachiană a unui Om abstract, un copil al naturii și un sclav al propria sa senzualitate nesățioasă. Feuerbach a căutat o anumită persoană, dar nu a găsit-o,

iar „esența genului (Wesen der Gattung)” nu diferă în niciun fel de „esența generică (Gattungswesen)” a individului: se reduce doar la acel lucru natural-comun pe care îl au oamenii din toate țările și timpurile [cf. 60, p. 16-17]. Marx definește calea către o persoană cu adevărat concretă nu prin abstracții idealist-speculative și psihobiologice, ci prin studiul unei persoane de clasă socială, generată de procesul istoric colectiv de producție și schimbare ca urmare a modificărilor acesteia din urmă și a rolului agenții care participă la acesta. Pe această cale, a fost necesar să nu se abandoneze categoria „naturii umane”, ci să o umple cu un conținut cu adevărat „generic”, social și departe de feuerbachian. În „Capital” Marx scria: „... trebuie să știm ce este natura umană în general și cum se modifică ea în fiecare epocă dată istoric” [1, vol. 23, p. 623]. Spre deosebire de Feuerbach, Marx a dezvăluit adevărata diferență esențială dintre istoria oamenilor și natură, dar el

a clarificat şi adevărata lor legătură, într-o măsură şi mai mică decât Hegel, observată de Feuerbach – legătura prin producţia socială şi tipurile de practică derivate din aceasta. Prin această legătură Marx a dezvăluit „esența umanismului cu adevărat real, a cărui dispută a fost întotdeauna în centrul discuției sale cu Feuerbach.

Fondatorii ideologiei științifice a proletariatului au adus o transformare istorică mondială a filosofiei. Ei au deschis calea pentru adevărata filozofie a lumii viitoare și au creat-o - filosofia luptei pentru eliberarea tuturor celor exploatați și asupriți și construcția comunismului. Feuerbach avea o filozofie nu a luptei, ci numai a iubirii. „Ultimul ei cuvânt este nevoia de a schimba gândurile și sentimentele oamenilor, nu lumea” [21, p. 201]. Între timp, lumea veche nu permitea sentimentelor bune de dragoste să prevaleze ca normă de comportament și forță reglatoare. Feuerbach nu a văzut asta, era în strânsoarea iluziilor. Și întrebarea care a fost pusă din nou de Marx și Engels, „întrebarea pe care Feuerbach a lăsat-o fără răspuns, era legată de el însuși: cum s-a întâmplat ca oamenii să le „intră în cap”... iluzii?” [1, v. 3, p. 224]. În răspunsul dat de Feuerbach, „principalul rămâne de făcut. Și anume, faptul că baza pământească se separă de ea însăși și se transferă în nori ca un fel de regat independent nu poate fi explicat decât prin autodezintegrarea și autocontradicția acestei baze pământești” [ibid., p. 2]. Marx și Engels au explicat autocontradicția bazei sociale pământești a activității oamenilor și au indicat calea spre transformarea ei obiectivă pentru a-și atinge fericirea.

Aproape pe toată durata lucrării sale, Feuerbach a rămas un iluminator democrat-burghez. Sarcina principală a epocii și „singura condiție” [83, τ. II, p. 733] dintre toate treptele ulterioare ale progresului i s-au părut sub forma eliberării oamenilor de religie, care înflorește „în întunericul ignoranței, nevoii, neputinței, lipsei de cultură” [ibid, p. 724]. „Sursa și puterea superstiției este puterea ignoranței și a prostiei, cea mai mare putere de pe pământ” [ibid., p. 735] El credea că știința naturii, știința în general, rațiunea, iluminismul,

cultura, care „stăpânește natura numai cu ajutorul naturii” [ibid., p. 723], acestea sunt puterile care îl vor elibera pe om. El credea în

Biblioteca „Runivers”

Lovek, a visat la vremea în care „idealul nostru ar fi atins... – aceasta este o persoană întreg, reală, cuprinzătoare, perfectă (vollkommene), educată” [ibid, p. 778].

Opera iluminatorului Feuerbach nu s-a irosit. Nu degeaba reacția se luptă cu el, ca și cu o ființă vie, până astăzi. Lutheranul W. Schilling este extrem de indignat că Feuerbach l-a „negat” pe Dumnezeu în existența personală [vezi. 209, S. 179], iar G. Dicke îl înfățișează pe Feuerbach ca pe un gânditor care a condus filosofia la... suprimarea totalitară a individului: dacă Feuerbach a pus „omul” drept stăpân asupra oamenilor, atunci Marx a continuat această operațiune mai departe, făcând indivizii sclavi. de „umanitate” comunistă [cm. 139, S. 205]. Aceste calomnii și asemenea calomnii nu ar fi apărut dacă nici acum Feuerbach nu i-ar fi atins pe obscurantiști. El a expus idealurile aparente ale religiei pentru a transforma oamenii din „rugăciuni” în „lucrători” [cf. 83, vol. II, p. 810]. El a dezvăluit critica cerului. Marx a făcut o critică a pământului, adică a politicii și a economiei politice, pentru a transforma proletariatul dintr-un umil slujitor al capitalului într-o clasă hegemonică care luptă împotriva lui în fruntea tuturor muncitorilor și de dragul propria lor și adevărata lor fericire. Antropologismul abstract al lui Feuerbach a fost înlocuit de „umanismul real” al lui Marx, Engels și Lenin [vezi. 84].

Ludwig Feuerbach este ultimul mare filosof materialist burghez din Occident, ale cărui vederi și nivel de gândire aparțin perioadei premarxiste din istoria ideilor. Filosofia burgheză după el se îndreaptă tot mai mult către iraționalism și pozitivism. Destinele ulterioare ale ramurii ascendente a filosofiei sunt inseparabile legate de materialismul dialectic și istoric.

Biblioteca „Runivers”

Capitolul VII

ÎNCEPUTUL CRIZEI

FILOZOFIA BURGEȘĂ

După Feuerbach, s-a conturat o evoluție descendentă ireversibilă a filozofiei burgheze. Ideologii burgheziei s-au îndreptat către forme iraționale de idealism, impregnate de pesimism și frazeologie înșelătoare. Două decenii între înfrângerea revoluțiilor burghezo-democratice din 1848-1849. și Comuna din Paris din 1871, a adus noi succese capitalismului vest-european, dar împreună cu acestea simptome alarmante ale declinului său viitor. Aceștia au fost anii dezvoltării ideologiei științifice a proletariatului, crearea Capitalului de către Marx, apariția Primei Internaționale. Clasa conducătoare a societății burgheze începe să înțeleagă unde se află în pericol de moarte.

În mediul filosofic burghez al acelor ani, lucrările care conțin unele idei valoroase, observații bine îndreptate și formulări interesante ale problemelor apar încă sporadic, dar niciuna dintre ele nu a atins culmi atinse anterior și, în plus, nu era în măsură să se concentreze asupra cucerind frontiere teoretice fundamental noi. Dezvoltarea producției (după 1848 în Germania, de exemplu, revoluția industrială a fost finalizată rapid), progresul științelor tehnice și al științelor naturii au împins la formularea de noi probleme epistemologice și logice, astfel încât în mijlocul și a doua jumătate a secolul al 19-lea. Studiile teoretice au continuat să apară la un nivel profesional înalt, consacrate, însă, temelor private și periferice pentru filosofie. Apărătorii sistemului burghez au acceptat revoluția din 1848-1849 ca pe un ca un avertisment serios cu privire la amenințarea crescândă la adresa bunăstării și dominației clasei lor din partea noii forțe sociale – proletariatul. Ei au înțeles acest avertisment ca pe un semnal de acțiune defensivă directă. Idee post-hegeliană

se distinge prin conservatorism și spirit „protector”, ostilitate față de dialectica revoluționară și

știință, trăsături

Alternative imaginare: iraționalism și pozitivism

degenerescenta epigoniana si eclectismul. În acest moment, sensul însuși termenului „idealism” s-a schimbat: respingând o astfel de definiție a opiniilor lor, idealiștii au început să

să-l aplice numai la soiurile deschis spiritualiste ale unei viziuni date asupra lumii. Încă tânărul Schelling credea că poziția absolutului vă permite să scăpați de „unilateralitatea” principalelor tendințe filozofice și de tomiștii de la sfârșitul secolului al XIX-lea. au început să afirme că gândirea religioasă împacă toate disputele filozofice anterioare, le „neutralizează”. Berkeley și Hume au stat la leagănul presupusei „neutralități” filosofice, dar numai pozitiviștii de la mijlocul secolului al XIX-lea, iar o jumătate de secol mai târziu neorealiştii au proclamat cu voce tare „depășirea” atât a materialismului, cât și a idealismului. Alți reprezentanți ai acestor curente au început să ducă aceeași idee sub steagul celei de-a treia linii în filozofie.

Desigur, nu orice concept intermediar din istoria filozofiei semnifică ipocrizia unui idealist; în general, poate să nu fie o expresie a declinului senil, dar

dureri de creștere din copilărie, al căror simptom este într-o formă de exprimare semi-idealistă. Dar o astfel de justificare pentru vestitorii „elevației” asupra materialismului și idealismului în a doua jumătate a

secolului al XIX-lea. nu poate fi găsit: de regulă, aceștia nu mai sunt materialiști care nu acceptă vechiul materialism din cauza naturii sale metafizice și, prin urmare, pun la îndoială termenul de „materialism”; sunt idealiști care își maschează – deși nu întotdeauna în mod conștient – idealismul lor și deformează opoziția filozofică de bază în interesele sale.

Nu mai puțin caracteristică începutului căderii gândirii burgheze este iraționalizarea acesteia, ajungând chiar la negarea gândirii. Propagandiștii ostilității deschise față de rațiune fac apel la Augustin, Pascal, de Maistre și regretatul Schelling. Ură înverșunată față de preceptele Iluminismului a fost exprimată de spiritistul francez Maine de Biran în eseul său „On the Decay of Thought” (1805), iar ștafeta anti-Iluminismului a fost preluată de Ravesson și Lachelier în Franța, Hamann. , Schopenhauer, E. Hartmann și Nietzsche în Germania, Kierkegaard în Danemarca, Newman în Anglia. Iraționalismul aristocratic-feudal s-a transformat în iraționalismul reacției burgheze. Iraționaliștii pretindeau adesea că „depășesc” antiteza dintre spirit și materie, dar, spre deosebire de mulți pozitiviști, ei s-au opus mult mai puternic progresului social.

Au apărut pozitiviștii (O. Comte, D. S. Mill, H. Spencer etc.), convinși că numai burghezia poate fi purtătoarea progresului și, prin urmare, cea mai esențială latură a căzut din interpretarea lor: caracterul dialectic al progresului, care cuprinde unitatea etapelor evolutive ale mişcării cu cele revoluţionare. Sub condeiul lui Auguste Comte (Comte, 1798-1857) și Herbert Spencer (1820-1903), progresul s-a transformat într-o lină „evoluție pozitivă”, conform intenției autorilor, complet incompatibilă cu lupta revoluționară a clasei muncitoare. Pe de altă parte, iraționaliștii au devenit dezamăgiți de progres în general. L-au anatematizat. În felul lor, ei s-au dovedit a fi mai consecvenți decât pozitiviștii, pentru că nu credeau în evoluția „lină”, au simțit natura ei iluzorie. Dar mijloacele de luptă pe care le propuneau împotriva viitorului comunist pe care-l urau nu erau mai puțin iluzorii, deși cel mai sobru calcul real i-a mișcat atunci când erau în lupta împotriva științificului.

Ideologiile proletariatului s-au comportat față de pozitiviști, care de obicei se considerau raționaliști, ca aliați, susținându-i și completându-și tezele și argumentele cu ale lor.

Pozitivismul a ridicat steagul pseudo-raționalist, cerând sobrietate științifică, progres „treptat”. Comte, Mill și Spencer au respins sistemele filosofice dogmatice, respingând de fapt posibilitatea cunoașterii sistematice și orice filozofie constructivă. Dar a fost și o filozofie agnostică, care a inclus momente de materialism „vulgar”, date interpretate mecanic din știința naturii din secolul al XIX-lea. și pregătirea pentru reabilitarea viziunii religioase asupra lumii. Pozitivismul a luat forma ca o reacție la „știința științelor” a lui Hegel și ca o respingere a celor mai bune precepte ale iluminismului francez și ale materialismului din secolul al XVIII-lea. Idealismul franc s-a discreditat, materialismul filozofic a devenit periculos

pentru burghezie. De aici calea „de mijloc”, care, după cum scria O. Comte, „numai de acum înainte poate proteja Occidentul de orice încercare serioasă a comunistă” [73, p. 21]. Pozitiviștii au venit cu ideea de a înlocui sinteza filozofică cauzală a cunoașterii cu o sinteză descriptivă a științelor naturale (clasificarea științelor de O. Comte, legile evoluției lui G. Spencer) și teoria cunoașterii esenţa lucrurilor cu o metodă de ordonare a fenomenelor (metodologia lui D. S. Mill). Mulți dintre epigonii lor au cerut în general „înlocuirea” filosofiei cu anumite științe. Uneori, pozitiviștii anticipau anumite probleme ale viitoarei științe a științei, iar părerile lor li s-au părut pentru mulți oameni de știință o varietate populară de materialism, dar de fapt, pozitivismul, așa cum a admis Comte, era „profund opus materialismului, nu numai prin caracterul său filozofic, ci și și în scopul ei politic.” [72, p. 76]"

Blocul pozitiviștilor și iraționaliștilor, deși în exterior păreau polari opuși, a fost o realitate filozofică a celei de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Tendința pozitivistă în filozofie la începutul secolului al XX-lea. nu s-a secat, ci, dimpotrivă, s-a intensificat, „al doilea” (machian), iar apoi au apărut „al treilea” tipuri de pozitivism (deci, pentru a păstra unitatea perspectivei de analiză a întregii evoluții a pozitivism, paragrafele despre „primul” pozitivism al lui Comte, Mill și Spencer au fost mutate la următoarea carte

gu din această serie istorică şi filosofică). Dar filozofii religioși au stat întotdeauna în spatele blocului pozitiviștilor și iraționaliștilor, deși uneori pasiuni violente de atacuri și acuzații reciproce au făcut ravagii la suprafață. Aceste pasiuni au dat naștere schemei false înaintate de „neocriticul” Ch. Renouvier, conform căreia „științismul” abstract, sec și lipsit de viață, adică materialismul interpretat pozitiv și „raționalismul” cunoașterii teoretice, se presupune că se opun cu hotărâre. concret, plin de sânge și saturat de senzație de viață „umanism” și iraționalism.

În cadrul tradiției iraționaliste, a început să prindă contur convingerea că nu numai toată istoria trecută a fost irațională, dovadă de prăbușirea absurdă a speranțelor și speranțelor asociate cu Revoluția Franceză, ci și a întregului prezent și viitor. Relațiile sociale post-revoluționare erau saturate de tot felul de fenomene de alienare, iar conștiința burgheză obișnuită care s-a ivit în atmosfera lor, s-a obișnuit cu ele și a suferit de pe urma lor, nu a putut să le înțeleagă. Și ridicându-se la nivelul unei teorii, nu a justificat decât aceste fenomene, împrumutându-și propria structură pentru schemele criticii lor. Ostilitatea apologeților burghezi față de adevărata știință a societății, față de dialectică și materialism, care a eliberat dialectica de lanțurile idealiste și, prin urmare, și-a dezvăluit întreaga putere ca armă puternică de pătrundere în realitate și transformarea ei progresivă, a condus la întărirea iraționalismului (precum şi stări pozitive).

La începutul secolului al XIX-lea. Hamann și Jacobi au atacat mintea, ridicând intuiția și credința religioasă mai presus de gândire și

cunoașterea științifică, care se presupune că își dezvăluie din ce în ce mai mult neputința în fața „misterelor eterne” ale ființei și înstrăinării sale față de om, unde unele dintre aceste mistere s-au dovedit totuși. a fi dezlegat. Iraţionaliştii din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. nu numai că și-a pierdut încrederea în abilitățile minții, dar și-a pus chiar la îndoială însăși existența ei în general. Au început să reducă acum mintea la o voință oarbă, apoi la impulsuri inconștiente sau instincte animale și la o sete de posesie. În doar trei decenii, iraționalismul a evoluat de la o critică romantică a raționalismului hegelian la un cult al alogismului – de la „voința de a trăi” la „voința de a muri”. Obiectivitatea adevărului și universalitatea cunoașterii, de parcă ar fi

apoi viciile, cu un fel de veselie răuvoitoare, s-au opus subiectivității și separatismului extrem al opiniei individuale, ironia și auto-amăgirea. Lucrarea cântecelor ultra germane ale misticilor A. Schopenhauer și E. Hartmann, a reclusului sumbru danez S. Kierkegaard și a predicatorului religios englez D. Newman, cu toate diferențele dintre ei, a anticipat următoarea etapă de adâncire a crizei societatea burgheză, care a apărut deja în secolul al XX-lea, iar în filosofie a adus cu ea existențialismul. Eforturile lor combinate au conturat în mare măsură viitoarea schemă existențialistă, care a inclus „nesensul” și „tragedia” existenței umane, groaznicul căscare a „nimicului”, cererea pentru o „alegere” fără speranță și contrivare religioasă. „Ateismul” iraționaliștilor a fost întotdeauna doar o aparență și se contopește din nou și din nou cu religia fățișă.

Iraționalismul de la mijlocul secolului al XIX-lea. a demonstrat primele semne ale tragediei spirituale în filosofia burgheză vest-europeană. Rezultatul care a apărut la mijlocul secolului al XIX-lea – plin de disperare a lui Kierkegaard față de teoria comunismului științific a lui Marx – a fost apoi repetat de mai multe ori, dar în versiuni din ce în ce mai clare. Dar, în același timp, iraționalismul subiectivist a avut întotdeauna un aliat ascuns în fața antipodului său, pozitivismul pseudo-obiectiv. Omagiu acestuia din urmă a fost adus și de unul dintre primii iraționali ai secolului al XIX-lea, care ulterior i-a atacat cu zel pe pozitiviști, Schopenhauer.

§ 1. Iraţionalismul de la mijlocul secolului al XIX-lea. Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (1788-1860), pe deplin conștient de misiunea sa distructivă, a opus învățătura sa raționalismului optimist și metodei dialectice ale lui Hegel. A înțeles ce posibilități revoluționare ascunde în sine dialectica hegeliană și nu a numit-o altceva decât „oul baziliscului”. De asemenea, a reacționat cu ură față de materialismul lui Feuerbach.

Schopenhauer s-a născut la Danzig (Gdansk), în familia unui negustor bogat și a primit o educație filozofică.

la Göttingen, de unde s-a mutat la Berlin în 1811 pentru a asculta prelegerile lui Fichte și Schleiermacher, dar a fost atras doar de notele voluntariste ale fichteismului și de lucrarea lui Schelling despre libertate (1809), care s-a ocupat de voința ca principiu original. . În 1813 emite

a publicat o introducere metodologică a sistemului său intitulată „Despre rădăcina patrulă a legii rațiunii suficiente”, iar în 1819 – primul volum (principal) al lucrării sale principale „Lumea ca voință și reprezentare”. Cartea nu a stârnit interes în rândul publicului cititor, prelegerile sale de la Universitatea din Berlin (1819) s-au încheiat cu un eșec total (studenții i-au lăsat să-l asculte pe Hegel), iar acesta a scris: » [119, vol. I, p. XXVII].

Filosofia lui Schopenhauer s-a conturat în anii Restaurației, când reacționarii au vorbit despre totală lipsă de sens a revoluției trecute din Franța, iar liberalii de ieri au ajuns la concluzia că consecințele ei au fost lipsite de sens. Pesimismul profund caracteristic lui Schopenhauer avea o natură complexă: atitudinea feudal-aristocratică disprețuitoare față de cei care se afirmau fără

la scepticismul sumbru al ideologului burghez, care nu se aștepta la nimic bun pentru clasa sa în viitor, s-au adăugat mai târziu obiceiuri și obiceiuri comerciale înfundate. După înfrângerea revoluţiei din 1848-1849. toți cei care și-au pierdut încrederea în progres și-au îndreptat privirea către Schopenhauer. El însuși a reacționat la evenimentele revoluționare cu o ură extremă, pe care i-a scris cu sinceritate lui J. Frau-enstein într-o scrisoare din 2 martie 1849 și chiar a înființat un fond de moștenire pentru a ajuta soldații prusaci cu handicap care au participat la „restabilirea ordinii. " El vede în liderii revoluționari fie egoiști ticăloși, fie purtători de „răutate dezinteresată”. Schopenhauer a devenit teoreticianul contrarevoluției germane [cf. 23, p. 24, 138, 199].

La sfârșitul anilor 20, Schopenhauer s-a stabilit la Frankfurt pe Main, unde a dus viața de burghez-rentier, dedicându-și timpul liber scrisului. Regretatul Schopenhauer poate fi descris drept ideologul monarhiei bonapartiste pe pământul german, unde burghezia a primit spațiu pentru dezvoltarea antreprenoriatului lor, în timp ce puterea de stat a fost concentrată în mâinile Hohenzollern, care, cu ajutorul junkerilor prusaci. , s-au „protejat” pe ei înșiși și pe burghezie de o repetare a 1848 Chiria de către pensionarul Privatdozent Schopenhauer a fost garantată în mod sigur.

A publicat lucrările: „Despre voința în natură” (1836), „Două probleme fundamentale de etică” (1840), al doilea volum (suplimentar) din „Lumea ca voință și reprezentare” (1844) și o colecție de eseuri. „Adăugiri și cronici de viață (Parerga und Paralipomena)” (1851), al cărui prim volum se termină cu „Aforisme ale înțelepciunii lumești”. În ultimii zece ani ai vieții sale, Schopenhauer s-a bucurat de o faimă din ce în

ce mai mare, au fost anunțate prelegeri despre învățăturile sale filozofice la multe universități germane, iar casa sa a devenit un obiect de pelerinaj pentru admiratorii inteligenței sale otrăvitoare și ai cinismului aristocratic (cu mare dispreț, el a numit masele „bunurile de fabrică ale naturii”) [119, t. eu, p. 192]. În spatele acestei străluciri exterioare se ascundea uneori raționamentul vulgar, „adaptat la nivelul spiritual al unui filistean” [1, vol. 20, p. 368].

Trăi. D Schopenhauer însuși a recunoscut că Metafizica voinței, Jr

sistemul filozofic a apărut ca un amalgam al ideilor lui Kant, Platon și budiștilor indieni. Eclectismul filozofiei sale este de netăgăduit, dar este pătruns

unele principii comune. Schopenhauer a respins tendințele materialiste ale doctrinei lui Kant despre lucrurile în sine, a respins distincția dintre sensibilitate și rațiune și, prin urmare, a încercat să introducă inconștientul irațional în rațiune însăși, a respins antinomiile cosmologice 1 și a recunoscut doar cauzalitatea din toate categoriile lui Kant (restul sunt „ ferestre false"), dar a inclus și timpul și spațiul printre categorii, iar în teza lui Kant despre primatul rațiunii practice asupra rațiunii teoretice a văzut germenul doctrinei sale despre primatul principiului volițional. În filosofia indiană, conceptul de Maya și idealul de scufundare în Nirvana i-au atras atenția. Punctul de plecare al raționamentului lui Schopenhauer este afirmația că lumea experienței noastre este pur fenomenală, este doar o colecție de reprezentări (Vorstellungen), care amintește de „Maya (aspectul)”, dar ordonate categoric.

Cheia clarificării ordinii lumii ideilor este legea rațiunii suficiente, pe care Schopenhauer a transformat-o într-o metodă de cunoaștere a fenomenelor, în timp ce își propune să descopere adevăruri filozofice prin intuiția lui Schelling. Schopenhauer a numit această lege „forma generală a obiectului” [119 vol. I, p. 34], apărând în patru forme diferite în conformitate cu diferența dintre clasele (și relațiile) de obiecte. Prima dintre ele este clasa obiectelor-fenomene fizice în termeni de timp, spațiu și cauzalitate; clasa a II-a - concepte abstracte care se corelează între ele prin judecățile „rațiunii”, care este înțeleasă ca capacitatea oricărei gândiri teoretice; al treilea - obiecte matematice, generate de relațiile de timp și spațiu, iar al patrulea - „Eul” empiric ca subiecte ale diverselor expresii de voință. Legea rațiunii suficiente dobândește, respectiv, patru feluri diferite: rațiunea suficientă a devenirii (fienài), cunoașterea (cognoscendi), ființa (essendi) și acțiunea (agendi) sau motivația.

Schema descrisă a legii cu patru fețe folosește diviziunile introduse de Leibniz și terminologia lui X. Wolf, iar în conținut este o variație liberă pe tema kantiană. legea lui Schopenhauer

1 El a numit antinomiile lui Kant „verbiaj fără temei” [119, vol. I, p. treizeci].

Biblioteca „Runivers”

funcţionează numai în domeniul fenomenelor şi a priori înseamnă ordonarea acestui domeniu. Astfel, în lumea aparențelor domnesc necesitatea fizică, logico-matematică și morală, în timp ce lumea lucrurilor în sine este domeniul libertății, ea nu este supusă funcționării legii rațiunii suficiente. P9, vol. I, p. 291]. Raționamentul lui Schopenhauer despre rădăcina în patru a acestei legi este foarte sofisticat, dar are nevoie de ele nu atât pentru a construi un sistem, cât pentru a-i conferi o respectabilitate intelectuală externă, „soliditate” științifică.

Întreaga lume a fenomenelor din jurul nostru, potrivit lui, este un set de reprezentări senzoriale-intuitive ale subiecților umani. Și întrucât Schopenhauer a respins „afectarea” fenomenelor de către obiecte exterioare acestora, el este destul de aproape de esse est percipi berkeleian, dar cu excepția că el consideră obiectele și subiectele empirice ca produse corelative 1 ale unei forțe de altă lume care se dovedește a fi fie în privința lor cu ceva ca rațiunea inteligibilă a lui Malebranche sau Kant [vezi 119, vol. I, p. 144], fără a fi, însă, un zeu. Deci, pământul, mările, casele, corpurile oamenilor - toate acestea sunt obiecte-reprezentări. Însă și subiecții umani reprezentanți se dovedesc a fi, în cele din urmă, doar reprezentări, astfel încât, literalmente, întreaga lume a fenomenelor nu este atât reprezentată, cât imaginată, ca un vis, un budist „făcând semn” Cine sau ce.

Schopenhauer a declarat că „în spatele” fenomenelor se află lumea lucrurilor în sine, care este o anumită Voință metafizică (Wille) Aceasta nu este deloc voința morală a lui Kant.

1 Schopenhauer este complet confuz în întrebarea care este relația ontologică dintre conștiința oamenilor, corpurile lor și voința, apoi se rătăcește în paralelismul psihofizic, numindu-l chiar „identitatea plumbului și a corpului” în spiritul lor / tanenților. [vezi 119, vol. I, p. 104], fie face o concesie eclectică materialismului vulgar al lui Cabanis și Moleschotte (de exemplu, într-un eseu despre viziune), fie construiește o combinație și mai contradictorie, corpul uman este un produs (fenomen) al lumii Voti, iar voința umană este generată de activitatea organică a creierului.Primul dintre aceste trei puncte de vedere preia de la el sistemul nervos central - este, parcă, un „parazit”. ” reprezentându-se pe sine în fața Voinței [vezi 212, Bd 2, S 288] „Materia este, așadar, Voința însăși, dar nu mai în sine, ci fiindcă este contemplată, atunci ia forma unei reprezentări obiective, astfel încât obiectiv există materie, subiectiv există voință” [ibid., S 361]

Biblioteca „Runivers”

Schopenhauer l-a atribuit pe acesta din urmă domeniului rațiunii-minte umane și l-a transformat într-o înțelegere social darwiniană a

„activității” biologice, adică într-un mijloc pur utilitar de supraviețuire și prosperitate a individului. Intelectul este un instrument al activității volitive, și stabilește limitele activității gândirii, cu excepția faptului că aceasta din urmă trebuie să se preocupe și de exprimarea în termenii însăși filozofiei lui Schopenhauer, care se presupune că este obținută prin intuiție neîndoielnică. Cu toate acestea, nebazându-se cu adevărat pe persuasivitatea referințelor la intuiție, el folosește analogii arbitrare și operează cu o varietate de materiale faptice cu nu mai puțin arbitrar. Rezultatul tuturor acestor calcule sofisticate este Voința sa ca obiect transcendent.

Voința metafizică este singulară, în timp ce manifestările ei sunt multiple. Printre cele mai elocvente dintre ele, filozoful a atribuit gravitația, magnetismul, forțele afinității chimice, dorința animalelor de autoconservare, instinctul sexual al animalelor și diferitele afecte ale oamenilor. Voința cu majusculă se află undeva „în adâncurile”, la intersecțiile tuturor acestor stări și procese diverse și reprezintă un fel de sida puternică impersonală. De aici rezultă, în primul rând, că voința ca lucru în sine apare la Schopenhauer, în contrast cu Kant, cognoscibilă [cf. 119, t I, p. 299] sau cel puțin recognoscibilă^ și în al doilea rând, cel mai ușor ar fi să o numim Forță sau Energie cu majusculă, ceea ce, desigur, nu l-ar transforma pe Schopenhauer într-un materialist, ci l-ar apropia de timpuriu (Maine de Biran).) „energeticism” Dar Ying neagă acest lucru în toate modurile posibile, apropiind Voința de manifestările sale sub forma voinței umane și susținând că „ne extindem astfel mult cunoștințele” [119, τ. eu, p. 115]. Simpatiile lui Schopenhauer pentru idealismul subiectiv sunt dezvăluite, dar sistemul său izbucnește de la bun început: se dovedește că lucrul în sine a apărut în lumea aparențelor, deși ar trebui să fie „complet diferit de aspectul său” [ibid. , p. 115]. Prin urmare, în al doilea volum al lucrării sale principale, Schopenhauer s-a angajat în noi invenții: a început să distingă Voința ca ideea noastră despre un lucru în sine, asemănător voinței din lumea empirismului, de Voința însăși ca un lucru în sine, în nici un fel de imaginat și nu-i place nimic [cm. 119, or. II, p. 189-198]. Ideea Voinței ca proces în timp

spațiul și spațiul se dovedesc a fi un fel de mediastin între voința empirică și noumen, adică conceptul abstract al voinței metafizice.Toate aceste trucuri, desigur, nu constituie nicio valoare teoretică.

Ei ocupă puțin și autorul lor. El Pesimismul exacerbează și mai mult arbitrarul

Antropomorfizarea Voinței lui Schopenhauer , în mod neașteptat

dan caracterizându-l ca dorinţă de a trăi. Referirile sale frecvente la instinctele animalelor urmăresc un anumit scop - de a sublinia orbirea impulsurilor primordiale ale Voinței. Deci, Voința Lumii, conform lui Schopenhauer, este singura și singura, „fără temei” [vezi. 119, vol. I, p. 109], adică independent de legea rațiunii suficiente și, prin

urmare, liberă, puternică, inconștientă, oarbă și sălbatică și, prin urmare, irațională, o forță care tinde spre afirmare. viață și forțând oamenii să dorească și să acționeze în această direcție, dar ea însăși nu are nici un plan, nici un scop final. Aceasta este o „dorință oarbă, un îndemn întunecat, surd” nesățios [119, vol. I. p. 154], iar în acest sens Schopenhauer declară că primul sens al lucru-în-sine este „absurditatea” [cf. acolo, p. 3]· Voinţa se află într-o stare de veşnică nemulţumire, ea „este nevoită să se devoreze, întrucât nu mai este nimic în afară de ea şi este o voinţă flămândă. De aici prigoana, frica şi suferinţa” [ibid., p. 159; cf. Cu. 262] Prin urmare, viața oamenilor este plină de neliniști constante, dezamăgiri amare și chinuri.

De asemenea, Schopenhauer își fundamentează pesimismul referindu-se la sensul etic corespunzător celor trei categorii ale sale: „timpul” înseamnă deșertăciunea speranțelor și speranțelor, întrucât tot ceea ce ne este drag, trecător și perisabil, „spațiul” determină intersecțiile și conflictele oamenilor. interesele, întârzierile lor reciproce în calea către fericirea iluzorie și „cauzalitatea” creează o balansare a „pendulului” [vezi ibid., p. 324] a suferinței umane între foamea nevoilor (în special în rândul săracilor asupriți) și plictiseală. de satietate (dintre maestrii bogati). Capitolul 46 al celui de-al doilea volum din Lumea ca voință și reprezentare, care a fost senzațional la vremea sa, este intitulat: „Despre nesemnificația și tristețile vieții”. În capitolul 44, „Metafizica iubirii sexuale” [cf. 119, vol. II, p. 548-589] și alte completări la primul volum, filosoful dezamăgește măștile false ale mediului său cu mare sarcasm. Liu

Bovină este o capcană insidioasă a naturii pentru continuarea rasei corporale, învăluită în societate cu văluri de ipocrizie și egoism. Viața socială în ansamblul său este un veac al prostiei și invidiei, al vulgarității atot-corozitoare și al falsității criminale. De fapt, Schopenhauer este destul de clar. și a înfățișat corect viața de zi cu zi a burgheziei sale contemporane

Dar în fața noastră nu este un critic al capitalismului. Schopenhauer neagă în principiu existența progresului în societatea umană, a preluat pozițiile de antiistoricism militant și îi atacă în egală măsură atât pe hegelieni, cât și pe pozitiviști din partea acestora.Istoria i se pare o împletire fără sens de evenimente, ceva ca o bizară și schimbătoare. șir de nori pe vreme vântoasă. Din astfel de imagini, el trage concluzii „metafizice”: în lumea fenomenală a reprezentărilor, manifestările Voinței se ciocnesc și se luptă între ele, iar „Maya” fantomatică se dovedește a fi un câmp de experiențe dramatice și răsturnări. că Voința, prin creațiile ei, este cufundată în suferință, încearcă să le depășească, ceea ce echivalează cu faptul că ea se luptă cu ea însăși, ci doar cufundându-se în noi necazuri. Schema hegeliană de auto-alienare a spiritului lumii capătă în Schopenhauer aspectul unui grotesc teribil și răutăcios. „Inerent în voință este bifurcat și este în sine” [119, vol. I, p. loiJ este ca furia unei fiare care își sfâșie interiorul într-un acces de furie inconștientă.

Când are nevoie de exemple care să joace rolul de probă pentru el, Schopenhauer indică războaie, tortură brutală, boli incurabile, opresiune politică și exploatare socială. ca demagogie blasfematoare, dar acest lucru nu-l deranjează prea mult „Omul este diavolul omului” - acesta este laitmotivul raționamentului său pe teme sociale și aproape orice fapt pregătit corespunzător este potrivit pentru confirmarea acestei teze.

Capacitatea de a crea și de a crea o anumită dispoziție în cititori și pricepere literară în general nu poate fi luată de la Schopenhauer, iar locuitorii burghezi de după 1848 i-au citit, iar o jumătate de secol mai târziu, ceva asemănător s-a întâmplat în Rusia după suprimarea revoluției. din 1905-1907. Se pare că în dezastrele sociale

nu capitalismul și nu rămășițele relațiilor feudale sunt de vină, ci criminalul fără adresă - Voința transcendentă. Ea „în căldura pasiunii își cufundă dinții în propriul ei corp... Chinuitorul și chinuitul sunt la fel {și la fel]” [119, τ. eu, p. 370]. Se dovedește, ca pe pânza modernă a pictorului suprarealist S. Dali „Lupta de clasă”, că contradicțiile sociale sunt o tragedie, deoarece aceasta este o contradicție internă a unei singure voințe. Ea „suferă în același mod atât la asupriți, cât și la asupritori, și la acesta din urmă cu atât mai mult în măsura în care conștiința are o mai mare claritate și certitudine, iar voința mai iute” [ibid., p. 374; cf. Cu. 329, 416]. Dar nu va exista nicio ușurare pentru cei care cred în această apologie naivă și cinica în puritatea sa a apologiei clasei conducătoare: Schopenhauer sugerează că istoria este o fantomă, viitorul este sumbru, iar prezentul este doar veșnica întoarcere a tragediei reciproce. devorând de către indivizi unul de altul. La urma urmei, „lumea însăși este o propoziție a diaerv” [ibid., p. 367], conform căreia „toată viața este suferință” [ibid., p. 323; cf. Cu. 316], iar în rest, atâta timp cât lumea există, nu poate fi.

Apare una dintre primele schițe ale dialecticii tragice, folosind conceptele și structurile dialecticii lui Hegel, pe care Schopenhauer le-a îndreptat fundamental împotriva „nucleului” său optimist-revoluționar. Baza ontologică a lumii este ruptă în interior, defectuoasă, motiv pentru care trebuie să se lupte cu propriile creații, corectându-le fără succes și căzând în tot mai noi ciocniri tragice. Și ar fi greșit să înțelegem chestiunea ca și cum Voința ar fi bună, deși creațiile sale nereușite sunt înfundate în rău. Contradicțiile care sfâșie tărâmul fenlmwy se întorc la „crăpătura” care rupe Voința însăși. În locul „sprețuirii Rațiunii”, Schopenhauer obține nu numai „amăgirea de sine a Voinței”, ci și „crima” ei: generarea creaturilor nefericite ale lumii ideilor prin aceasta constituie propria sa cădere în păcat. Ceva păcătos, răutăcios, rău se află în adâncul esenței și nu există unde să pleci de la el. Ficțiunea „Voinței” lui Schopenhauer nu numai că aruncă un văl filozofic asupra pesimismului social, ci justifică și cele mai recționare concluzii și utilizări din acesta: totul este permis, atâta timp cât „lumea ca reprezentare se transformă în lumea interlopă a altei lumi, tărâmul nerațiunii...” [23, Cu. 57].

Doctrină

despre Voința autoguvernată și sensul ei social

Deformarea dialecticii hegeliene este completată de Schopenhauer când subliniază

urmașilor săi calea de ieșire din calamitățile existenței umane. El promite că vor putea înceta să mai fie sclavi și instrumente ale unei lumi atât de înșelătoare și frustrante. În principiu, calea de ieșire constă în dezvoltarea suplimentară a energiei vitale de către oameni, care trebuie îndreptată deja împotriva Voinței ca atare. Dar* o persoană poate găsi Voința doar în lumea fenomenelor din jurul său și mai ales în sine, așa că îi mai rămâne un singur lucru: să-și întoarcă lupul uman împotriva sa. Schopenhauer își imaginează că distrugerea manifestărilor superioare ale Voinței o subminează la rădăcină, că va cădea, va fi desființată cu totul. În fața noastră este un fel

o parodie a schemei hegeliene a închiderii universalului

dezvoltarea într-un inel prin înstrăinarea și dezalienarea Spiritului. Voința experimentează o auto-alienare dureroasă în sfera vieții sociale, iar înlăturarea acestei auto-alienări trebuie să aibă loc prin auto-mortificarea ei, un fel de sinucidere ontologică a ființei.

Dar Schopenhauer plănuiește să realizeze anihilarea generală a Voinței prin activitatea indivizilor individuali, al căror număr ar trebui să crească treptat. Această activitate are două etape, dintre care prima este preliminară, dă doar o eliberare temporară de slujirea Voinței, căci nu o desființează, ci doar ajută la scăparea de ea pentru o vreme. Vorbim de sozerianism estetic.

Schopenhauer a folosit ideea lui Kant că experiența estetică ar trebui să fie liberă de orice interes de natură egoistă și a dat acestei idei sensul că înseamnă, parcă, autocalmarea voinței unei personalități dezvoltate artistic, al cărei echilibru olimpic al spiritului. o ridică deasupra maselor egoiste, stupide și malefice. . Schopenhauer a combinat această hipertrofie a unuia dintre motivele analiticii lui Kant asupra frumosului cu teoria metafizică a „ideilor” care datează de la Platon. El susține că Voința este obiectivată în fenomenele empirice nu direct, ci prin medierea „ideilor” în afara timpului și spațiului, adică arhetipuri generice [vezi. 119, vol. I, p. 218] (spre deosebire de învățăturile lui Platon, „ideile” constituie, prin urmare, nu

cea mai înaltă, dar lumea intermediară) [vezi. acolo, p. 133]. Ideile generice sunt obiectele și prototipurile artei adevărate (spre deosebire de Platon, care credea că obiectele directe ale artei sunt

empirice și ele imită doar ideile ca „umbre de umbre”) și pot fi cunoscute doar și, în plus, doar intuitiv. , doar de minți speciale, genii artistice. . „Geniul” lui Schopenhauer este străin atât de rațiune, cât și de voință, deși are o conștiință destul de clară: se caracterizează printr-un fel de obsesie slabă de voință pentru o idee artistică care i-a pătruns în suflet și nimic mai mult. Schopenhauer denaturează atât esența întrebării despre ce este tipic în artă, cât și învățătura lui Kant despre specificul talentului artistic. În plus, reiese că contemplarea estetică, fiind accesibilă câtorva aleși ai spiritului, este un mijloc de salvare de perturbările dureroase ale Voinței doar pentru elita estetică [vezi. 119, vol. I, p. 189, 243, 270; vol. II, p. 386-410].

Care este sensul interior al acestui hibrid contradictoriu de estetică semikantiană și platonism? În fața noastră este o versiune a viziunii reacționar-romantice asupra artei, datând din pr. Schlegel și Schelling și având particularitatea că, potrivit lui Schopenhauer, scopul artei nu este arta însăși ca sursă de pură plăcere estetică (așa cum raționau romanticii), ci consolarea temporară, alinarea și uitarea pe care se presupune că le aduce (vezi 119, vol. I, 277], care transformă o persoană într-un „supus fără voință” [119, v. I, p. 190; cf. p. 378].

Nu trebuie să analizăm aici în detaliu estetica lui Schopenhaue*ra, 1 dar observăm că el considera muzica ca fiind cea mai înaltă formă de artă, ale cărei lucrări cele mai mistice se presupune că nu exprimă nici măcar „idei”, ci direct interiorul. esența Voinței, adică ei înșiși devin „ideile” ei. Muzica este „obiectivizarea directă și instantaneul întregii voințe...” [119, vol. I, p. 267]. Această viziune asupra muzicii, care, de altfel, contrazice complet faptul că Voința, după Schopenhauer, nu este doar în afara spațiului, ci și în afara timpului, a proclamat gradul de aplicare ca măsură a valorii artei.

1 Pe lângă cartea a treia a volumului I din Lumea ca voință și reprezentare, capitolele 31-39 din volumul doi, precum și capitolul 19 din volumul doi din Parerga și Paralipomena [cf. 23, p. 142-152].

aducându-l în spiritul său la filosofia pesimismului. Cu toate acestea, a considerat și filosofia o artă, crezând că în filosofia muzicii ele (filozofia și arta) se pot îmbina. Această învățătură a fost acceptată de R. Wagner, care a înlocuit Dragostea lui Feuerbach cu Voința lui Schopenhauer și a încercat să o realizeze prin mijloace muzicale în Tristan și Isolda.

A doua, cea mai înaltă etapă a anihilării Voinței, după Schogengacher, nu mai este legată de sfera estetică, ci de sfera etică a activității umane, în volumul al doilea, precum și în Parerga und Paralipomena și în Două probleme fundamentale ale Etică. Calificând Voința Mondială ca existență a răului, el laudă negarea lui de sine ca un act pozitiv de natură morală.

Cum își imaginează el această mitică lepădare de sine? Fiecare persoană trebuie să stingă voința de a trăi în sine și să renunțe la ea.

Shopezgauar învață quietismul, adică încetarea dorințelor, asceza, adică mortificarea deliberată a cărnii și „misticismul” în sensul recunoașterii identității esenței umane cu „esența tuturor lucrurilor”. Astfel, dacă cunoașterea științifico-teoretică, în esență „egoistă” (a fost aspru condamnată de Schopenhauer în notele din 1814) a fost înlăturată de cunoașterea estetică a Voinței, acum care, la rândul ei, este înlăturată și de cunoașterea mistico-atică prin suferința tăgăduirii de sine. Voința ascetului, mai înțeleaptă prin „experiența” sa, zdrobește voința de a trăi și, prin aceasta, subminează Voința în general. Odată cu abolirea subiectului, obiectul distruge și el, căci Schopenhauer a acceptat teza subiectiv-idealistă: nu există obiect fără subiect [vezi p. 119, or. Este. 13, 27, 398].

Acum, nu mai artist-muzician sau filozof, ci un pustnic „sfânt”, se dovedește a fi cea mai înaltă persoană care a adus și m-a idealul lui Schopenhau-ra. El însuși nu era nici unul, nici celălalt, iar viața sa personală era departe de regulile „mântuirii” prescrise de el, astfel încât în acest sens a arătat o divergență completă între teorie și practică. De asemenea, se dovedește că ateismul pe care îl declară (o persoană este singură, nimeni nu o va ajuta) nu corespunde tendințelor reale ale filosofiei sale.

^ existenţa. În schema sa antiumanistă, al cărei sens adevărat este ascuns de cuvintele despre „cele mai bune” intenții, găsim motive creștine ușor convertite ale păcatului originar și al mântuirii sale, asceza, providența divină, Judecata de Apoi și mântuirea [vezi. 119, vol. I, p. 263, 424-427]. În cel de-al doilea volum al operei principale a lui Schopenhauer, motivele religioase ale Angoiei Spiritului a lui Pascal strălucesc și mai mult prin metafizica autodistrugerii Voinței. Totuși, chiar și în primul volum a declarat că etica sa era în concordanță cu dogmele creștine, cea mai utilă lectură pentru un filozof este viața sfinților [vezi. acolo, p. 404), iar Buddha, Hristos și Francisc din Assisi ar trebui să servească drept model pentru modul său de viață. Îl iubește și pe misticul medieval Meister Eckart. În compoziția „Parerga...” vorbește înfundat despre un fel de viață de apoi. Adevărat, sistemul filozofic al lui Schopenhauer însuși arată încă mai mult ca panteism, în care rolul lui Dumnezeu este dat Satanei care acționează inconștient, dar acest lucru nu schimbă lucrurile. Schopenhauer, după cum a remarcat pe bună dreptate D. Lukacs, avea nevoie de un ersatz al religiei, iar faptul că budismul, creștinismul și demonismul s-au amestecat în acest ersatz este o altă problemă.

Construindu-și etica, Schopenhauer a intrat în contradicții, din care nu a reușit să iasă niciodată. Una dintre ele este disonanța ascuțită dintre cererea de compasiune care sună destul de umanist [cf. 119, vol. I, p. 392] la nenorocirile oamenilor (este parte integrantă din regulile de conduită ale liniștitului și asceticului ca mod de abordare a „sfințeniei”) și apelul rece al lui Schopenhauer la autodistrugerea efectivă a omenirii printr-o respingere generală a condițiilor elementare ale propriei persoane. propria existenţă] vezi. 108, p. 34]. O altă contradicție apare între principalele non-puteri ale sistemului:

se dovedește că Voința trebuie să se pedepsească cu autodistrugere, fiind vinovată de suferința oamenilor, dar la urma urmei, dacă crezi pentru o clipă autorul sistemului , sunt doar „Maya”, o apariție care nu afectează esența lumii Voința ca lucruri în sine, cum rasa umană nu o poate atinge și se autodistruge, astfel încât nici

1 „Imperativul categoric” al eticii lui Schopenhauer sună ca o batjocură la adresa unei persoane: „Forțându-te să nu faci nimic din ceea ce vrei, să faci tot ce nu vrei” [119, vol. I, p. 339]. .Traducerea mea. - si n.

„vinovăție” Nu există voință înaintea ta. Oricum ar fi, Schopenhauer consideră viața umană însăși o crimă, astfel că autodistrugerea omenirii înseamnă pentru el executarea unei pedepse drepte, indiferent de modul în care dispariția efectivă a rasei umane, sau chiar dispariția dorinței. a trăi, afectează în mod specific Voința metafizică. Pentru Schopenhauer nu există nici fericire reală, nici bucuria muncii creatoare, nici cunoașterea satisfăcută a utilității activității cuiva pentru societate.

Succesorul acestui sistem de voluntarism pesimist, E. Hartmann, nu s-a temut să tragă o concluzie directă despre oportunitatea sinuciderii colective, dar Schopenhauer însuși în această chestiune a preferat să renunțe cu un raționament destul de paradoxal: un ascet fuge de plăcerile vieții. , și deci din viața însăși, în timp ce un sinucigaș caută să evite suferința vieții, ceea ce înseamnă că iubește bucuriile vieții și prin fapta sa nu neagă voința de a trăi, ci, dimpotrivă, o afirmă [vezi. 119, vol. I, p. 292, 383, 417]. Dar sensul acestui raționament nu este mai puțin ostil unei persoane decât aprobarea lui E. Hartmann pentru sinucidere: se dovedește că sinuciderea întârziată (când un ascet se condamnă la înfometare) este mai „morală” decât săvârșită rapid. În general, „sinuciderea este capodopera Mayei” [68 vol. IV p. 454].

„Medicamentul” oferit de Schopenhauer omenirii pentru a-l scăpa de suferință, el însuși nu a luat-o, evident datorită atitudinii personale egoiste de viață, deși acest rentier bilios a încercat să-i convingă pe cei neîncrezători, făcând apel tocmai la beneficiul lor egoist: cine nu ar vrei să se elibereze de suferință și de viitorii tăi copii? Schopenhauer a trebuit să recurgă la aceste apeluri și pentru că s-a încurcat în problema fundamentării posibilității caracterului inteligibil liber al individului uman (personalitatea ca lucru în sine) prin caracterul său empiric strict determinat („eu” ca fenomen). pentru a influența o voință și mai liberă a lumii. Vechea problemă kantiană a libertății ca legătură între două lumi a încurcat toate cărțile pentru Schopenhauer. Dacă nu se poate face fără egoismul empiric în determinarea acțiunilor oamenilor, atunci de ce să idealizezi arta mistică și doxologia despre „sfântul?

sti"? Dar nici măcar nici o hipertrofie teoretică a egoismului uman nu este capabilă să fundamenteze capacitatea practică imaginară a voinței umane de a desființa întreaga lume într-un mod supranatural, oricât de fericit ar fi un filozof care și-a pierdut complet încrederea în viitorul societății umane. fa asta.

Schopenhauer s-a îndreptat spre progres și a denunțat umanismul, numindu-l un însoțitor josnic al materialismului și „bestialismului” 1cm. 212, bd. 3, S. 139]. El ura proletariatul pentru idealurile sale umaniste și pentru lupta de clasă care avea loc în interesul progresului social. Schoyaengauer realizează că, după ce filosofia sa a pătruns în vălul lui „Maya” și a cunoscut monismul Voinței Mondiale, creațiile fenomenale ale acesteia din urmă își vor înțelege rudenia și vor renunța cu abnegație la lupta între ele [vezi. 119, vol. I, p. 387, 396, 412]. Și deși Schopenhauer însuși a scris că „Creștinismul este cel mai aproape de noi” [119, vol. I, p. 404], chiar mai mult decât predicarea „compasiunii (Mitleid)” creștină, îi plăcea predicarea budistă a tăgăduirii supuse de sine. Cu ea s-a adresat clasei muncitoare, pregătind pentru el și colegii săi rolul de predicatori activi ai doctrinei.

În predica lui Schopenhauer, „compasiunea” a acţionat ca un exerciţiu pregătitor, urmată de „castitate” [cf. acolo, p. 398], „sărăcia” și disponibilitatea de a suferi [vezi acolo, p. 411], după care – deja familiare nouă quietismul, asceza și „misticismul”. Scopul final al secvenței acestor tipuri de comportament ar trebui să fie „nirvana”. Schopenhauer o definește uneori drept „bucurie interioară și liniște cu adevărat cerească” [ibid., p. 408], dar, la fel ca nirvana hindusă, acest concept este departe de a se reduce la ceea ce s-a spus: la urma urmei, printre diversele sale semnificații nu există doar beatitudine impersonală, un fel de stare de spirit și tăcere înghețată, ci și completă. moarte, neant. Și cum ar putea fi altfel dacă promite libertate și mântuire nu prin „bucurie interioară” deloc, ci prin autodistrugere? „Nirvanam-ul lui Schopenhauer este moartea și, din moment ce vorbește despre abolirea întregului univers al Voinței, moartea este în mod necesar universală: dacă cel puțin un subiect supraviețuiește, lumea obiectelor va continua să existe în ideile sale, astfel încât sarcina de a aboli. ființa va rămâne nerezolvată.

Biblioteca „Runivers”

domnule Bhrzh\ diferiţi filozofi de la sfârşitul secolului al XIX-lea.

J a depus mult efort pentru a

pentru a dezvălui sărăcia teoretică a schopenhauerismului (pentru a-l înlocui cu alte construcții nu mai puțin sărăcite în spirit). Multe absurdități și contradicții interne au fost observate în sistemul „prințului pesimiștilor”. Astfel, este absolut de necrezut că Voința oarbă și care acționează haotic ar putea da naștere unui set coerent de „idei” și a întregii lumi asemănătoare legii. Trecerea Voinței de la acțiuni ex definitíone fără scop la conștiința sa de vinovăție și

acțiunile determinate de această conștiință pare absurdă. În plus, apare o anumită „dezvoltare” a Voinței, în timp ce Schopenhauer a negat-o întotdeauna. Nu este clar cum reprezentările personalității pot ridica o revoltă împotriva esenței Voinței. În etică, poziția care afirmă caracterul iluzoriu al plăcerilor, dar recunoaște în același timp realitatea suferinței, este extrem de neconvingătoare, în timp ce în estetică postulează intuiția suprasenzorială, dar nu este capabilă de o analiză concretă a operelor de artă. Și când au început discuțiile despre „geniu” și „sfânt” ca despre „subiecte pure ale cunoașterii”, „pe lângă și împotriva voinței lui Schopenhauer, a apărut un al doilea lucru în sine” [102, p. 300]. Dar toate acestea sunt deosebite.

Mult mai important este faptul că funcția reacționară generală a filozofiei lui Schopenhauer a fost mascată de acesta nu numai prin referiri la autoritatea învățăturii lui Kant, ci și prin folosirea „în secret” a aparatului dialecticii lui Hegel. În general, legătura dintre sistemul lui Schopenhauer cu mișcarea idealismului clasic german este indiscutabilă din mai multe privințe. „Eul” lui Fichte și „spiritul mondial” al lui Hegel sunt înlocuite în ea de lumea „Voință”, care este apropiată în geneză, și de doctrina lumilor fenomenale și noumenale, precum și de apriorismul spațiului, timpului și cauzalității, ca știm, sunt împrumutate direct de la Kant. În plus. Dialectica lui Hegel a primit sub forma sistemului lui Schopenhauer un fel de contrapartidă antidialectică. În aceasta din urmă întâlnim propria noastră „alteritate” a principiului lumii și „alienarea” și „negarea negației”, care duce la „nimic”.

Oricât de mult l-a criticat Schopenhauer pe Hegel, el a făcut ideea de bază a sistemului său că Voința este „în permanentă dispariție... contradicție internă...” [119, τ. eu, p. 396; cf. Cu. 347], veșnica mișcare agitată a luptei [vezi. acolo, p. 410], în cele din urmă depășite prin autocunoaștere (prin compasiune, suferință și voința de autodistrugere) [vezi. acolo, p. 299, 344]. Întreaga „lumea este autocunoașterea Voinței” [ibid., p. 429], și o apropie de rezolvarea contradicțiilor sale, cu atât mai mult o cufundă în contradicții noi și tot mai acute. „Cu cât voința este mai puternică, cu atât mai strălucitoare este manifestarea contradicției sale, cu atât mai puternică, în consecință, suferința ei” [ibid., p. 414; cf. Cu. 322]. Schopenguer are chiar o parafrază deosebită a „Fenomenologiei Spiritului”: voința umană „recunoaște” Voința lumii în diferitele ei manifestări, inclusiv în sine. Totuși, acest lucru îl conduce pe filosof nu la înțelepciunea veselă, ci la noi paroxisme ale disperării sumbre. Pseudodialectica irațională a lui Schopenhauer desființează „nucleul” rațional al dialecticii lui Hegel printr-o interpretare pervertită. La fel ca pseudodialectica lui Schelling de mai târziu, spiritul general al sistemului și metodei lui Schopenhauer este diametral opus preceptelor progresive ale idealismului german clasic. De asemenea, se opun materialismului lui Feuerbach.

Schopenhauer însuși a obținut o bunăstare deplină în viață, iar sistemul său, echipat cu accesorii magnifice ale educației clasice, este, așa cum ar fi, un „confort”.

un hotel modern dotat cu servicii la marginea unui abis, gol (Nichts), prostie” [191, S. 198]. Dar această clădire se află „pe pământ săpat” [119, vol. I, p. 369], crăpătură șerpuiește prin pereții săi, iar în interiorul ei a pătruns decăderea distructivă. De la Schopenhauer încep tradițiile decadenței filozofice , cauzate de o premoniție a căderii inevitabile a societății burgheze [vezi. acolo, p. 414]. Aceste tradiții merg în primul rând către teoreticianul „inconștientului” E. Hartmann, apoi către neo-kantianul H. Vaihinger, tânărul F. Nietzsche și întreaga „filozofie a vieții” cu ei irațional-voluntaristă și pseudo-biologică. motive, la 3. Freud și A. Camus. Să remarcăm că deja în părerile lui Schopenhauer a apărut unul dintre fundamentele nietzscheanismului: în lupta pentru existență în societatea umană, spunea el, „aristocrația naturii”, „supraoamenii” s-au remarcat. Știm cum a fost folosită această idee de către ideologii celui de-al Treilea Reich.

Impactul imediat al filozofiei lui Schopenhauer a fost pesimismul ei, care a caracterizat lumea noastră ca fiind cea mai rea dintre toate lumile posibile (și va deveni și mai rău dacă procesul de autonegație este întârziat). Eduard Hartmann (1842-1906) a început să perfecționeze teoria pesimismului, căruia boala a închis calea către o carieră militară, după care s-a apucat de filozofie. El a adăugat o serie de elemente noi la construcția eclectică a lui Schopenhauer: acestea erau împrumuturi de la Schelling, teoria evoluționistă a lui Darwin și, mai ales, din dialectica și raționalismul lui Hegel. Această din urmă împrejurare mărturisește, printre altele, că iraționalismul absolut este imposibil și, deși fiecare reprezentant ulterior al acestuia îi reproșează de obicei predecesorului său concesii aduse rațiunii, el însuși, în interesul argumentării, este atunci nevoit să recurgă la ajutorul acesteia. Acest lucru s-a întâmplat lui E. Hartmann, iar apoi lui Kierkegaard. În ceea ce privește dialectica lui Hegel, după cum știm, Schopenhauer a împrumutat deja mult din ea, dar Hartmann a arătat noi posibilități de interpretare a ei.

În principalele lucrări ale lui E. Hartmann „Filosofia inconștientului” (1869) și „Doctrina categoriilor” (1896), se conturează următorul concept teoretic: principiul inconștientului ca unitate a voinței și reprezentării se dezvoltă prin scindare teleologică, ca absolutul lui Schelling și apoi prin războiul voinței și rațiunii, adică prin lupta contrariilor, ca lumea

pentru spiritul lui Hegel, Categoriile sunt a priori, ca și ale lui Kant, dar sunt structuri inconștiente ale acțiunii minții impersonale în mințile individuale ale omului.

„O persoană este complet dependentă de inconștient> [vezi 7, vol. 3, p. 708] și primește de la el numai bunătate și suferință. Căutarea

fericirii este o iluzie absurdă este capabilă de auto-nin^O/swing. „Logica conduce procesul lumii în cel mai \mult mod către scopul celei mai mari dezvoltări posibile a conștiinței, dar λ este scopul conștiinței suficient pentru a arunca actualitatea totală înapoi în neant, cu care procesul și lumea încetează.” [152 S 411] Oamenii trebuie să se angajeze în autodistrugere și, prin aceasta, să realizeze „mântuirea (Erlosung)” a lumii. Hartmann a acordat multă atenție raționamentului despre metafizica „religiei viitorului”, pe care o va numi „concretă”. monism"

Pe vremea lui Bismarck, „voința de putere” a lui Nietzsche a înlocuit doctrinele negației de sine a voinței, însoțite de o denigrare tot mai progresivă a rațiunii. Toate aceste concepte erau de un fel de natură cosmică.Filosofia „observă pretutindeni, și deci în natură, numai generalul” [119, vol. I p. 195]. Voința Lumii prin pasiunea activă a experienței personale, deși mai târziu a citit cărţile lui Schopenhauer chiar şi cu „ateismul lor religios” în general îi plăcea. Dar numai individul, notează el, atinge scopul [vezi 179, S 33] a îndrăznit să dezvăluie profunzimile dialectice ale disperării singurătăţii, având făcut acest lucru printr-o analiză psihologică sofisticată

§ 2. Soren Kierkegaard

Kierkegaard (pronunțat „kiergbr”), ca și Schopenhauer, a atacat cunoștințele științifice și dialectica lui Hegel - două obiecte ale atacurilor sale aprige. El respinge identitatea hegeliană a ființei și gândirii, dar nu pentru că

Biblioteca „Runivers”

îi place idealismul, dar pentru că nu recunoaște în niciun caz caracterul rezonabil al realității. Existența este nerezonabilă, vieții îi lipsește obiectivitatea. Kierkegaard separă gândirea și ființa, logica și dialectica, obiectivitatea și subiectivitatea una de cealaltă, o respinge pe prima și o reține doar pe a doua. Subiectul reflecțiilor sale este subiectivitatea dialectică, subiectivă

naya dialectica individului unic. Dialectica lui Schopenhauer i se pare lui Kierkegaard insuficient de subiectivă, prea universală, neînțelegând adevăratul rol al individualității, „singularului” și raționalist în general. Contrariile autentice, declară el, sunt întotdeauna „intime” [cf. 178, S. 116-117]. Cu atât mai mult suferă de raționalismul „excesiv”, în opinia sa, dialectica lui Hegel, pe care a început să o critice aproape concomitent cu tânărul Marx, dar din poziții diametral opuse.

Premisele inițiale ale filosofiei lui Kierkegaard au fost produsul reflecțiilor sale asupra modernității și a locului său în fluxul vieții ei, dar momentul influenței filozofiei sale asupra publicului burghez nu a venit decât la o jumătate de secol după ce succesul a venit la Schopenhauer. . Despre „Unitatea-

nom" din. „evlaviosa” Danemarca, care a păstrat multă vreme spiritul „Sfintei Alianțe” și a fost vizibil dependentă de Prusia, care și-a accentuat și mai mult poziția provincială, pentru o lungă perioadă de timp aproape nimeni nu a știut nimic despre ea filozofii germani au vorbit în timpul Primului Războiul imperialist mondial, și acesta a fost. Este, de asemenea, legat de faptul că, ca filozof, a crescut pe pământul culturii filozofice germane. Mai târziu, Karl Barth și alți reprezentanți ai așa-numitei „teologie dialectice” protestante și chiar mai mulți existențialiști, au contribuit la răspândirea faimei sale. În condițiile crizei generale a capitalismului, filosofia lui Kierkegaard a căpătat un sunet paneuropean, iar Rusia pre-revoluționară a fost și ea interesată de el.

Când, în noiembrie 1842, Kierkegaard a participat la prelegerile regretatului Schelling la Berlin, care au anunțat sfârșitul idealismului raționalist clasic, el a dezaprobat pseudo-dialectica inventată a geocentrismului lor obiectiv. Îi plăcea doar tendința antisocială generală a lui Schelling și ideea lui despre diferența dintre filozofiile negative și pozitive, în sensul că, dacă prima, în persoana lui Hegel, era angajată într-o deducție seacă a conceptelor, atunci a doua. , spre deosebire de aceasta, este îndreptată către o înțelegere intuitiv-irațională a obiectelor vitale - conștiințe individuale, și numai ea, a doua, este necesară oamenilor. De asemenea, trebuie evitată doctrina „demonului insidios” al lui Feuerbach, care a pornit pe calea cea bună, gândindu-se să deducă religia din subiect, dar apoi, în loc să analizeze personalități spirituale unice, a preluat individul senzual obișnuit în general, ceea ce l-a condus la ateism. Este nevoie de o filozofie-dialog al conștiinței Singurului (den Enkelte) cu Singurul.

Soren Kierkegaard s-a născut în 1813 la Copenhaga, în familia unui om de afaceri foarte religios și mereu sumbru, care și-a imaginat că blestemul lui Dumnezeu atârnă asupra întregii sale familii. Copilul a crescut slab și bolnav La universitatea locală, tânărul Kierkegaard a studiat în principal filosofia, literatura și istoria, religia nu-l interesa la acea vreme. Comportamentul său în acești ani (1830-1835) se încadrează în cadrul a ceea ce a numit mai târziu imaginea „estetică”.

viata, - era atras de bucurii de moment, nu se gandea la probleme profunde.

În 1836, a început o cotitură morală severă, care trei ani mai târziu l-a determinat pe Kierkegaard să se cufunde complet în filozofarea religioasă. O schimbare profundă în structura sa mentală a fost facilitată de o tragedie personală (împrejurările ei sunt puțin clarificate) - refuzul în 1841 al iubitei sale mirese. După aceea, și-a ales viața de scriitor retras, pe care a condus-o în casa care a rămas goală după moartea tatălui său până la moartea acestuia, apărând doar ocazional în oraș. „Melancolia mea”, a spus el, „este iubita mea cea mai credincioasă” [178, S. 27]. Avea mare dreptate când scria că „nu

există armă mai periculoasă decât arta amintirii” [ibid., S. 37], pe care o întoarce împotriva lui însuși.

Dintre numeroasele scrieri ale lui Kierkegaard, care s-au ridicat în cele din urmă la 28 de volume, dintre care 14 jurnale, să acordăm atenție în primul rând disertației sale „Despre conceptul de ironie, cu o atenție specială la Socrate” (1841), precum și la lucrare majoră „Fie – Sau (Enten-Eller). Un fragment din viață” (1843), unde era vorba despre alegerea unei poziții de viață în sensul excluderii uneia dintre alternative. În „Frica și tremurul. Versuri Dialectice (1843) supus criticii dialecticii și sistemului lui Hegel. În continuare, evidențiem lucrările perioadei religioase ale operei lui Kierkegaard: „Conceptul de frică. Un simplu studiu psihologic-cărător în ceea ce privește problema dogmatică a păcatului originar ”(1844), care conturează antropologia sa filozofică, precum și „Fărâmituri filozofice, sau un grăunte de filozofie” (1844) și opera etică propriu-zisă” Etapele calea vieții” (1845). Principala lucrare teoretică, care tratează conceptele de adevăr și paradox, este „Postfața finală non-științifică la „fărâmiturile filozofice”. Colecție mimic-patetic-ski-dialectică. Comunicarea existențială” (1846). Dar este la fel de fragmentară, haotică și poartă pecetea unei mărturisiri personale, ca și masa altor lucrări care au ieșit din condeiul lui Kierkegaard. Cele mai multe dintre scrierile sale, cu excepția discursurilor religioase ulterioare, au apărut sub diferite (au fost 12 în total) pseudonime, dintre care unele sunt opuse dialectic între ele, precum „Johann Climacus” și „Anti-Climacus Christian”?

Revoluția din 1848-1849 a provocat cea mai negativă reacție la Kierkegaard. „În timpurile moderne”, se plânge el, „totul este politică” [op. la 20, p. 227], iar politica este în general insuportabilă pentru el. Cert este că a fost ostil chiar și liberalismului timid, ca să nu mai vorbim de ideile socialiste, împotriva cărora s-a opus cu siguranță și înainte de revoluție în schița-poveste „Două epoci” (1846). În jurnalul său din 1851, el scria: „Tot din mine este apărarea existentei...”, dar nici regele danez i se părea că nu-i pasă suficient de păstrarea fundațiilor tradiționale. Kierkegaard însuși, potrivit unui biograf, „era atât de conservator încât nu exista nicăieri altundeva (wie man das überhaupt nur sein konnte)” [140, S.9]. La începutul revoluției, a devenit și mai cufundat în analiza experiențelor sale religioase și a publicat „Convorbiri creștine” (au fost publicate la câteva luni după apariția „Manifestului comunist” de Marx și Engels). În 1850, Discursurile au fost urmate de Exerciții de creștinism.

Un fel de concluzie simbolică a activității filozofice a lui Kierkegaard a fost opera „Boala [către] moarte. Dezvoltarea psihologică creștină spre renaștere și trezire” (1849). Viața s-a rostogolit rapid în jos, iar fondurile lăsate de regretatul tată au fost aproape toate cheltuite de el pentru publicarea lucrărilor sale. Rămășițele moștenirii au fost absorbite de publicarea ziarului Moment, pe care Kierkegaard l-a umplut aproape în întregime cu propriile sale articole. Ultimul an al vieții sale a fost marcat de o ceartă ascuțită cu

biserica de stat daneză, care a luat restul energiei filosofului epuizat. El i-a biciuit pe luteranii danezi, ca, într-adevăr, pe tot creștinismul oficial, pentru că au trădat spiritul primelor comunități religioase. Poziția lui Kierkegaard în această problemă se explică prin lucrarea sa „Despre diferența dintre un geniu și un apostol", în care el leagă viciile bisericii, coborând reprezentanții ei la nivelul comportamentului senzual, cu unul dintre paradoxurile religioase. atitudine, Dumnezeu a dorit să aibă clerul ca intermediar între El și toți credincioșii individuali, dar l-a și ferit de ei. „Antiteologul credincios", așa cum se califică Kierkegaard, solicită o ruptură cu caracterul de masă al instituțiilor bisericești și, cu referire la Augustin și Lu-

tera - la restabilirea relației directe, „intime" a individului cu Dumnezeu. Dogma-credință s-a opus experienței-credinței. Kierkegaard a murit brusc în 1855 de epuizare.

Kierkegaard este un oponent al tuturor sistemelor filozofice, dar are și o aparență de sistem de gândire. Ideea sa centrală este principiul

individualitatea umană. Individ spiritual. „Singicul (den Enkelte)" formează regulile comportamentului său în ciuda mediului social și oricare ar fi legile acestuia, și cu cât reușește mai mult acest lucru, cu atât este mai singur. „La urma urmei, un om pentru altul nu poate fi altceva decât un obstacol în calea lui" [178, S. 39], o amenințare la adresa existenței sale. „Masa" de oameni din jur sunt „animale sau albine" [ibid., S. 43] și, prin urmare, „te-te frică de prietenie" [ibid., S. 38]. Pentru Kierkegaard, oamenii sunt ceva impersonal, anonim și „neadevărat" [cf. 179, S. 32; cf. S. 35], iar el îl tratează cu dispreț nedisimulat și dușmănie deschisă. Kierkegaard matur a proclamat rebeliunea Individului împotriva genului, clasei sociale, statului, societății. Tot ce este universal este fals, doar Singularul este „adevărat" și doar el contează. Acest lucru se datorează faptului că, susține el, doar o persoană individuală este capabilă să intre în contact semnificativ cu Dumnezeu, fără de care nu există nicio modalitate de auto-actualizare a personalității. „Cuviosul" Kierkegaard după 1848 a început să denunţe ca iluzie „păgână" tot felul de asociaţii sociale, ideile de colectivism şi progres social. Doar Individul are, în opinia sa, „existență".

Prin „existență" Kierkegaard înțelege o categorie specific umană care exprimă ființa unei individualități unice într-un lanț al experiențelor sale interioare și, de asemenea, unice, „instante (õjeblikket)". „Existența" este, parcă, apogeurile „înfiorării", suferinței și încercărilor pasionale de a ieși din puterea ei. „A exista" înseamnă a-ți realiza ființa prin alegerea liberă a uneia dintre alternative și, prin urmare, a te afirma tocmai ca individ, și nu ca fenomen de masă din „mulțime". Kierkegaard afirmă că această categorie nu poate acționa în societate, atât individual cât și colectiv

fundamental incompatibile. Frica de mase și ura lui Kierkegaard față de socialism îl aduc la o predicare absurdă a asocialității totale. „Existența” lui Kierkegaard diferă puternic de categoria cu același nume din Hegel, care punea accentul nu pe individual, ci pe universal și era străină de acele momente psihopatologice cu care Kierkegaard o saturează.

Categoria „existenței” este punctul central al dialecticii lui Kierkegaard. Aceasta este dialectica luptelor psihologice ale subiectului în cușca contrariilor „finit” și „infinit”, „frică (furia)”, adică o stare de incertitudine și „alegere”, adică o decizie care întrerupe oscilațiile. între alternative. Dar ciocnirea dialectică a contrariilor este rezolvată de Kierkegaard departe de a fi dialectic – nu printr-o sinteză mediatoare, ci cu ajutorul unui salt de „alegere”: impulsul hotărârii permite, parcă, să sară în sânul unuia. a alternativelor într-o lovitură, respingând-o pe cealaltă. Actul de alegere al lui Kierkegaard este absolut liber și nu este determinat de nimic (motivația nu joacă rolul unui astfel de determinant), un act misterios și brusc, intuitiv și supra-rațional al spiritului. El o înfățișează nu doar ca o metodă de rezolvare a conflictelor morale și o modalitate de rezolvare a problemelor dialectice în general, ci și ca o cheie care dezvăluie adevărul.

Deja din aceasta se poate observa că dialectica lui Kierkegaard este complet străină mișcării categoriilor generale, este pur individualizată și îmbrățișată de o plasă tremurătoare a unui fel de experiență ttonyatiya. Iată principalii acestor hibrizi mental-emoțional: „singur”, „existență”, „instant”, „paradox”, „frică”, „vinovăție”, „păcat”, „alegere”, „sărire”, „disperare” . Kierkegaard respinge o categorie dialectică atât de importantă ca „devenirea”, argumentând că „nu este posibil ca o persoană să realizeze devenirea ființei din neființă”. Relația obiect-dialectică este transformată de Kierkegaard într-una restrâns psihologică sub forma unei relații religioase a omului cu Dumnezeu, realitatea obiectivă este înlocuită de o iluzie subiectivă.negativitate” [179, S. 83].

Folosind un sistem complex de pseudonime, Kierkegaard a început o serie de dialoguri socratice cu el însuși. El pune întrebări, dă răspunsuri, le distruge, propune mai întâi una, apoi o altă alternativă. În același timp, recurge și la mijloacele încercate și testate ale romanticilor din Jena - arma ironii. „Ironia” pentru el este o îndoială care îl ridică mereu pe cel care se îndoiește deasupra celui „care învață”, dualitate și neîncredere, care, fiind convins, se transformă în credință. Firește, vorbind despre ironie, Kierkegaard apelează din nou la Socrate și la modul în care meritele. ale acestei tehnici sunt subliniate de capacitatea ironiei de a masca tot timpul poziţia Individului, antisocialitatea sa totală.Dar aceasta nu este deloc ironie socratică, iar dialectica lui Kierkegaard este departe de metoda socratică.Socrate căuta adevărata cunoaştere. , iar Kierkegaard, „recunoscând” existența cunoașterii obiective, o declară imediat

„neadevărată”. În curând vom vedea că „avem în fața noastră nu pe Danezul Socrate, ci pe Danezul Tertulian” [20, p. 120], dar deocamdată notăm că de la Socrate al său

spune deja că pentru el dialectica înseamnă „a se îndoi de dragul de a îndoi” [181, S 163]

Un rol important în pseudodialectica subiectivistă a lui Kierkegaard îl joacă conceptul-experiență de „alegere”, care corespunde pe deplin legăturii strânse a teoretizării sale cu istoria vieții sale și cu caracterul său manifestat în ea. O parte din problemele sale. filozofia a luat naștere din experiența personală tragică, unii dintre ei au căpătat o colorare biografică. Totuși, dacă experiența vieții lui ar fi absolut unică, viața lui și filosofia care a apărut în ea nu ar avea rezonanță socială și nu ar interesa pe nimeni. „Fără generalizare, ar fi doar o autobiografie” [137, voi. VII, r. 337], între timp, viața sa a devenit un fel de „categorie” a tradiției filozofice a iraționalismului european’ însuși Kierkegaard a căutat să sublinieze semnificația universală a experiențelor sale individuale, considerându-se o problemă umană, deși, după cum știm, el în mod deliberat. a respins generalizările ca tip de deducții speculative ale lui Hegel, deci și inducțiile materialiste ale lui Feuerbach.

Problema socială a alegerii morale este reflectată în doctrina lui Kierkegaard despre cele trei sfere ale ființei.

Trei stiluri de viață.

"Paradox"

Singur, sau trei etape ale dezvoltării sale pământești și simultan trei imagini (stiluri) de viață. Cele mai recente

Biblioteca „Runivers”

ele concretizează, de fapt, trei atitudini morale diferite în raport cu lumea din jurul lor. În structura ei, această trinitate se deosebește de triada hegeliană, deoarece trecerea de la una dintre verigile sale la alta are loc pur subiectiv, prin „alegerea” și „brudarea unui misterios” salt calitativ. Cele trei etape ale „existenței” Individului sunt „estetice”, etice și religioase. Ele sunt considerate abstract antiistoric, Kierkegaard nu a fost deloc pe calea istoricismului lui Hegel, iar „pseudoistoria mitologizată cu dialectica ei calitativă ia naștere în locul antiistoricității deschis antidialectice a lui Schopenhauer” [191, S. 213].].

Etapa „estetică” este descrisă de Kierkegaard în primul volum din Ori-Ei și în Etapele căii vieții. Acesta este un mod de viață senzual, caracterizat prin erotism și cinism, aleatoriu și aleatoriu. „Totul în viață este o chestiune de modă: frica de Dumnezeu este o chestiune de modă, și dragoste, și o crinolină și un inel la nas” [178, S. 86]. În acțiunile sale, o persoană în această etapă este lipsită de intenție, este o jucărie în mâinile elementelor propriilor emoții, sentimente, pasiuni. Pentru el, nu există alternative fundamentale, iar dacă alege

ceva, atunci nu este grav și nu acordă nicio importanță semnificativă deciziei sale. Un petrecător inactiv, un poet romantic și un maniac sexual pot fi indicați ca întruchipări reale ale modului „estetic” de viață - niciunul dintre ei nu are principii morale integrale și, cu atât mai mult, o credință religioasă strict obligatorie. O schiță psihologică subtilă a stării de spirit „estetice” este dată în „Jurnalul unui seducător”, care încheie prima parte a lucrării „Ori – Oricare”. Dacă „estetic” starea de spirit a subiectului tinde spre infinit, atunci aceasta este doar o variantă a infinitului rău în sensul că dorințele și pasiunile sale depășesc orice limite cantitative care i-ar putea fi stabilite. Starea spirituală a individului în acest stadiu evoluează către instabilitate extremă, dispersie completă și autodezintegrare dureroasă a personalității, când „ființa umană se desparte în mii de părți separate, ca o legiune împrăștiată de demoni expulzați” [7, v. 3, p. 710].

„Existența” la stadiul „estetic” progresează în felul ei: o persoană în acest stadiu poate

Biblioteca „Runivers”

poate realiza nesatisfăcătoarea poziţiei sale şi poate crede în plăcerile înşelătoare. Kierkegaard caută să arate că Unul rămâne singur chiar și în dragoste. El este copleșit de un sentiment de ironie cinică și apoi de nemulțumire. În căldura vieții, a uitat de problema „adevărului” existenței sale, dar îi amintește de inexprimabilitatea ei, iar disperarea îl apucă. În Individ se trezește ideea a două alternative și, prin urmare, a posibilității de a alege - fie să rămână în melancolia tragică de a fi supraviețuit-jæro însuși o stare „estetică”, fie să o depășească și să treci la următoarea etapă a "existenţă".

De remarcat că în stadiul etic, potrivit lui Kierkegaard, există și o scindare similară în două stări care se succed una după alta, a doua dintre acestea fiind disperarea generată de rămânerea ulterioară în această etapă. Identificarea perioadelor finale în ambele etape îi permite lui Kierkegaard să dea fiecăreia dintre ele caracterul de triade și să facă mai firească apariția unei „alegeri” și de aici „decizia” ulterioară.

A doua dintre cele trei etape principale ale „existenței” Individului este etică. Aici individul, prin gura unui anumit consilier Wilhelm, alege poziția unei distincții stricte și universale între bine și rău și ia partea „primului, ghidat în

În opinia ei, în Kierkegaard, „eticul, împreună cu esteticul direct, se dovedește a fi inferior demonico-esteticului, împreună cu dublul său, în stadiul „estetic” ca formă decadentă - demonico-religioasă. Căci fiecare dintre aceste perechi conține deja în mod inevitabil al doilea pol: esteticul direct presupune (ca mod de mântuire. - I, N.) moralul, iar esteticul, înțeles ca dragoste pentru rău, religia supramorală, absurd paradoxală. lui Avraam „[27, p. 229]. Folosind analize ale unor imagini date de Kierkegaard însuși, ea îi citează pe Nero și Don Juan ca exemple de estetism demonic anti-moral, iar Faust ca demonism

religios. Pentru ultima dintre aceste stări, ea consideră erotismul creștin caracteristic ca un păcat interzis conștient și totuși comis, permițându-vă să vă bucurați de propria suferință. Acesta este un tren interesant de gândire, dar nu s-ar fi putut face fără o interpretare prea îndepărtată. La urma urmei, ce П. P Gaidenko îl numește demonism religios, este mai firesc, dacă urmăm principala linie de gândire a lui Kierkegaard, să-l atribuim începutului etapei religioase, adică stării neîncă pe deplin mature a acestuia din urmă.

viața prin principii ferme de moralitate și obligații ale datoriei (Kant!). Dacă Feuerbach ca filosof și voluptuarul seducător Don Juan ca practicant au fost personificarea hedonismului necugetat al etapei „estetice”, iar Faust a personificat „estetica”, copleșită de îndoieli (ca figură intermediară între cele două etape, Kierkegaard indică, de altfel, tânărul Goethe), atunci pentru stadiul etic, imaginea lui Socrate este tipică - nu istorică, ci kierkegaardiana, neputincioasă să găsească și să afirme adevărul și care se sinuciază cu ironia sa. Aceasta este imaginea unui tragic. erou, deoarece viața îl obligă să facă sacrificii grele.cerințele etice abstracte care pun presiune asupra lui din exterior necesită acțiuni complet diferite față de el.Și respectând aceste cerințe, o persoană se transformă involuntar într-un formalist, o creatură uscată asemănătoare unei mașini.

Pe măsură ce „existența” etică se dezvoltă, disonanța „metafizică” a lui Kant se dezvăluie din ce în ce mai mult în ea: conștiința morală atemporală, așa cum spune, se ciocnește constant cu inferioritatea senzuală a unei persoane și nu poate găsi niciun sprijin stabil în nimeni, sau îl depășește și, prin urmare, este lipsit de încredere, iar aceasta aduce cu sine suferințe severe.Conștiința morală nu este capabilă să înțeleagă natura păcătoșeniei omului și, cu toată dorința, nu poate dezvălui rădăcinile adânci ale rupturii sale morale înnăscute, ca atâta timp cât rămâne în stadiul corespunzător ei înșuși.Numai atunci când devine clar că o persoană, prin urmare, nu este niciodată autosuficientă și perfectă din punct de vedere moral, că este păcătoasă și inițial vinovă, individul care gândește etic va găsi o cale de ieșire din el. contradicții, trecând astfel la a treia, cea mai înaltă și ultima etapă a „existenței”

Aceasta este etapa religioasă a vieții „Gândul meu principal a fost”, a scris el în „Postfața finală neștiințifică”, „că în timpul nostru, din cauza abundenței cunoștințelor, ei au uitat ce sunt existența și introversia (introversia). au uitat ce este existența religioasă, au uitat și ce este existența umană” [178, S 122-123] În „existența religioasă”, Individul „se alege” pe sine ca un păcătos vinovat înaintea lui Dumnezeu.

În opinia lui Kierkegaard, el intră astfel într-un dialog separat cu personalitatea divină transcendentă și în aceasta se dobândește ca entitate individuală, se afirmă pocăința.

La aceste argumente asupra temei religioase maniate a contriției spirituale și a pocăinței, se adaugă o analiză curioasă a contradicțiilor conștiinței religioase: „Omul este o sinteză a infinitului și a finitudinii, temporal și etern” [ibid., S 180]. Dar în această „sinteză” forțe centrifuge înfurie și este atunci, Când o persoană caută să stabilească o legătură cu infinitul în fața lui Dumnezeu, este sfâșiat în special de controverse. Personificarea celei de-a treia etape a „existenței” este cea lungă -personajul biblic suferind Iov.Dar o altă imagine concretă a acestuia în Kierkegaard este patriarhul Avraam, iar aici vorbim despre contradicții de alt fel.

Potrivit mitului Vechiului Testament, Avraam, la ordinul unui zeu formidabil și contrar unei evidente îndatoriri morale, a decis să-și omoare progenitul semi-sânge și iubitul său Isaac, pentru a aduce astfel un sacrificiu Atotputernicului. și implementarea lor), atunci Avraam a fost gata să-și măceleze fiul (și a făcut totul pentru a transforma această disponibilitate într-un act) nu de dragul unui absolut universal (în principiu, el a recunoscut puterea divină absolută ca sursă a legilor universale) , dar de dragul zeului său, care s-a îndreptat către el personal într-o stare de contact individual cu el și de dragul credinței în zeul său, s-a arătat pregătit să poarte povara răspunderii morale și a vinovăției pentru încălcarea propriei sale. porunci (nu contează aici că, conform mitului biblic, Dumnezeu a luat mâna ucigașului) Și mai apare o altă experiență-concept foarte importantă a dialecticii lui Kierkegaard - „paradoxul”

„Paradoxul” lui Kierkegaard este suferința „existenței” care decurge din conflictul din stările sale mentale, adică, potrivit lui Kierkegaard, în conceptele sale despre experiențe. Această stare se învecinează cu sensul cu „absurditatea” ca mod de existență a conștiinței.

Biblioteca „Runivers”

Conștiința persistentă are o „atitudine paradoxală față de paradox: nu vrea altceva decât să înțeleagă ceea ce este imposibil de înțeles” [20, p. 126]. Ca un fluture care zboară spre un foc, gândirea este atrasă de un paradox care aduce moartea în sine. Se poate spune că „paradoxurile” lui Kierkegaard sunt pasiunea cea mai înaltă a gândirii, care se anihilează în această pasiune, încetând să mai fie gândire. Toate etapele „existenței” sunt paradoxale, de exemplu, cea etică, la care alegerea presupune existența unei îndatoriri alese și numai prin alegerea acesteia generează [vezi. 44, p. 295]. Adevărurile și afirmațiile credinței creștine sunt paradoxale. Kierkegaard a fost primul care a observat că paradoxalitatea este o formă indestructibilă a oricărei gândiri teologice. Paradoxale sunt toate poveștile din Vechiul Testament despre atitudinea zeului Oștirilor față de patriarhi și povestea Evangheliei despre Hristos. Sursa „metafizică” a paradoxului lor constă în ciocnirea dintre etern și temporal. Doar paradoxale, și deci absurde, sunt, după Kierkegaard, toate adevărurile

adevărate: adevărul poate fi adevărat numai pentru Individ, adevărul prețuit pentru el este libertatea, ceea ce înseamnă posibilitatea alegerii, care nu se întâmplă atunci când este necesar, ci libertatea. , și, prin urmare, alegerea mopt să fie doar absurdă.

În cazul lui Avraam, apare o situație absurdă: Dumnezeu a acceptat cu bunăvoință disponibilitatea lui Avraam de a-și lovi fiul, ceea ce înseamnă că credința se transformă într-un sacrificiu caritabil ceea ce, din punctul de vedere al bunului simț moral, este o crimă revoltătoare, face mintea. nerezonabil. Un credincios ajunge la conștientizarea paradoxului că nu-l poate înțelege pe Dumnezeu tocmai atunci când Dumnezeu, prin revelarea voinței sale, îi oferă singura ocazie de a-l înțelege. Partea epistemologică reală a acestui paradox este că Avraam, prin preferința sa, a plasat individul (zeul său) peste universal (poruncile sale). „Credința este tocmai paradoxul că individul, ca atare, este deasupra generalului, este competent, nu îi este subordonat, ci este plasat deasupra lui... individul, ca individ, este în relație absolută cu absolutul.” [7, v. 3, p. . 713]. Paradoxul credinței constă și în faptul că infinitul Dumnezeu din Vechiul Testament și-a transferat autoritatea unui singur profet uman finit i [vezi. 179, S. 171], iar apoi „adevărul etern” al creștinismului a apărut într-un mod paradoxal.

Biblioteca „Runivers”

a arătat întregul

viata sebacee a lui Hristos, care se incadreaza in cadrul unui anumit timp finit.De aici rezulta deja ca credinta in general este un paradox [vezi. 178, S. 108-109]. Se dovedește că este imposibil fără ridicarea Individului deasupra universalului și a pământului deasupra cerului, fără transformarea finitului în infinit, fără victoria credinței asupra moralității universale.

În acest fel, Kierkegaard convinge inconsecvența internă a religiei, dar „Tertulianul secolului al XX-lea” cheamă la ceea ce este cel mai absurd: credința este o chestiune de alegere, o decizie a voinței, este un salt, un risc, un miracol, o absurditate. Credo, quia absurdum est. Și prin această decizie, care este o violență clară împotriva gândirii umane, strălucește tragedia personală a lui Kierkegaard, în care a comis o violență nu mai puțin nefirească împotriva propriilor sentimente: în ea a jucat rolul lui Avraam modern și în poziția celui sacrificial. vițel există o dragoste profundă pentru logodnica Regina Olsen.

Reflectând asupra esenței credinței religioase, Kierkegaard a respins conceptul de Hegel, ca ar fi șters în mod ateist granița dintre Dumnezeu și om și ridicând rațiunea deasupra credinței. Dimpotrivă, el ridică credința deasupra rațiunii, dar în acest caz se pune din nou întrebarea despre natura adevărurilor religioase. Am văzut deja că Kierkegaard le interpretează ca un paradox și o alegere. La aceasta se adaugă înțelegerea sa atât a credinței, cât și a adevărului ca „subiectivitate”. Obiectiv ^ de exemplu matematic, .cunoașterea nu este esența adevărului

individual-

în sensul deplin al acelui elefant, întrucât nu afectează Individul, nu contribuie cu nimic la „existența” lui. Are nevoie de propriul său adevăr personal, a cărui dovadă se rezumă la convingere interioară, experiență, pasiune. Adevărul nu este cunoscut, el „există”. De fapt, fiecare persoană „are adevărul... „Cei „Mulți” sunt criteriul neadevărului” [179, S. 88, 161]. Aceasta arată că diferența dintre forma și conținutul adevărului este pentru Kierkegaard o frază goală. Așa este ironia istoriei filozofiei: raționalistul Hegel a visat la concepte adevărate, a căror formă să fie dizolvată în conținut, iraționalistul Kierkegaard a realizat acest lucru, dar cu prețul transformării conceptelor în reprezentări și experiențe.

și pierderea lor a adevărului obiectiv. El crede că subiectivitatea este atât amăgire, cât și adevăr, convingerea sinceră poate transforma non-adevărul în adevăr, iar fiecare subiect are propriul adevăr, diferit de adevărurile altor oameni, dacă dorește să considere ceva propriu ca adevăr. Acesta nu este încă un pluralism pragmatic al adevărurilor: Kierkegaard este convins că adevărul este de partea credinței religioase și, în plus, în înțelegerea lui, astfel încât ceilalți Indivizi trebuie să ajungă la aceeași înțelegere în principiu, deși fiecare va da este propria lor colorare individuală.

În doctrina lui Kierkegaard despre adevăr, ca antipozi reciproci, se aliniază două rânduri de identități foarte aproximative. Prima dintre acestea este: adevăr = credință în absurdul liber alegere și decizie ^ convingere = introversie = subiectivitate = pasiune = paradox = ironie (îndoială și ambiguitate). Acest lanț de identități i se opune al doilea rând: falsitate = rațiune = constrângere necesară = cunoaștere = extrovertire = obiectivitate = gândire nepasională = logică = -reflecție uscată (neambiguitate solidă). Ambele serii împreună dau o idee despre principiile terminologiei lui Kierkegaard, dar acestea din urmă sunt învăluite într-o ceață de iraționalism și permit, dacă sunt urmate, prin „convingere” să transforme minciuna în adevăr și invers, după care apare haosul. .

Se cere un criteriu al adevărului „convingerii” în sine, iar Kierkegaard îl caută în modalități de întărire a subiectivității. Aceasta este disponibilitatea apostolului de a suferi pentru adevărul său interior (a se citi: religios). Filosoful analizează această întrebare în lucrarea „Poate o persoană să se permită să fie ucisă pentru adevăr?” (J847), dar se încurcă în noi contradicții. Rămâne de recunoscut că „vocația apostolică este un fapt paradoxal” [179, S. 166], și nimic mai mult.

În stadiul experienței de credință religioasă, Individul se străduiește spre o sinteză a finitului cu infinitul, dar nu este realizabilă, iar orice încercare de abordare a ei atrage după sine noi paradoxuri și,

prin urmare, o nouă langourare a spiritului. Persoana de aici este copleșită în special de starea de „frică (furios)”, adică acută și dureroasă

1 Se înțelege că „alegerea” înseamnă alegere-problemă, iar „soluție” înseamnă depășirea problemei prin acceptarea fermă a uneia dintre alternative (cu alte cuvinte, alegerea a fost deja făcută aici)

anxietatea, pe care Kierkegaard, în The Concept of Fear (1844), a legat-o la origini cu ideile de sexualitate și de păcătos în general. Această categorie-experiență (predecesorul uneia dintre viitoarele „existențiale” lui Jaspers) a fost atribuită de Kierkegaard stărilor care preced saltul de decizie de la prima sau a doua etapă a vieții la următoarea. Dar se pătrunde și în a treia etapă, din care nu există unde să „sari” mai departe, și în ea atinge dezvoltarea sa maximă.

Kierkegaard definește „teama” metafizică ca esența „existenței” omului, ca „antipatie simpatică și simpatie antipatică”, adică ca „ambiguitate dialectică” [7, v. 3, p. 725]. „Frica” este o stare tremurătoare de frică arzătoare de necunoscut, misterios, mistic. Cine este cuprins de „frică” este prin aceasta deja vinovat, dar această vinovăție vine din ignoranță^ .t. e. din nevinovăția lui și aici se află un alt paradox. Totuși, „teama” nu este doar un sentiment de ezitare în fața unei alegeri-decizie, ci și o experiență a unui decalaj între diferitele etape ale vieții, când nefericitul este „smuls de sine” [180, S. 259]. „Frica existențială” constă în realizarea libertății, care atrage o persoană la un salt atrăgător, dar periculos, de la posibilitate la realitate. Dar structura „fricii” este și mai complexă: este un „salt dublu” de a pune păcatul și oroarea în fața a ceea ce tocmai s-a făcut [cf. 182, S. 53]. Ca exemplu, Kierkegaard citează starea biblicului Adam înainte și după căderea lui în păcat.

Calea finală de ieșire din „frică” ar trebui să fie a treia etapă a vieții. La Kierkegaard, credința este chemată să îndulcească individul de „frică”, la fel ca în Schopenhauer, „sfântul” trebuie să fie salvat de la disperare prin sentimente de resemnare religioasă. Dar se întâmplă exact opusul. La a treia etapă a „existenței” frica și tremurul cresc și îl aduc pe individ la epuizarea extremă a spiritului. A fi „în fața” lui Dumnezeu înseamnă nu numai a avea contact cu el, ci și a fi într-o stare dezastruoasă de conflict cu el. Nu este o boală fatală, ci mai rău decât atât, o languiră cruntă, o disperare permanentă, o „boală până la moarte”, în care atracția pentru viața de apoi promisă se îmbină cu dezgustul din transnența așteptată. Anterior, „frica” însemna „devorarea de sine neputincioasă, ceea ce nu poate fi

ceea ce vrea să fie” [7, vol. 3, p. 731], o persoană a disperat că nu poate fi el însuși. Acum înseamnă o stare în care o persoană dorește dureros să scape de existența pământească, dar nu are puterea

interioară să se apropie de aceasta, „nu există putere de a muri”, adică o persoană disperă de a fi se. „Disperarea stă în omul însuși... disperarea este definiția spiritului” [178, S. 182, 183]. Cercul este închis, Kierkegaard rămâne singur cu disperarea lui și doar dincolo de el strălucește undeva lumina speranței.

Aceste construcții ale lui Kierkegaard sunt, desigur, departe de luteranismul ortodox, și cu atât mai mult de catolicism, deși nu este de mirare că „scrierile sale au determinat un număr de oameni să se îndrepte către religia catolică” [137, voi. VII, p. 350]. Aceasta se referă, de exemplu, la studentul său T. Hacker, al cărui misticism religios a servit ca o legătură intermediară la viitoarea viziune asupra lumii a existențialistilor Jaspers. Sinceritatea și puterea de a se exprima lui Kierkegaard nu pot fi luate. Spiritul lui bolnav, dar extraordinar, s-a aruncat între agresivitatea religioasă a „spionului” [vezi. 179, S. 41] despre adevărul lui Dumnezeu, așa cum se numea uneori, și deplină lepădare de sine, despre care și-a informat cu umilință pe zeul său, căzând în fața lui, „ca o vrabie sau ca ceva ce este chiar mai puțin decât nimic” { ibid., S. 141]. Dar deși D. Lukács a exagerat, crezând că „un produs inconștient, involuntar” [191, S. 234; cf. S. 238, 241] Conceptul lui Kierkegaard era „ateism religios” iraționalist, totuși cele două varietăți de misticism indicate nu sunt singurii poli ai nenorocirilor sale printre ruinele anteriorului confortabil „hotel lui Schopenguer”. Mai sunt doi dintre acești poli - disperarea extremă, care părăsește limitele speranței religioase și un protest pasionat împotriva inumanității și lipsei de suflet a culturii burgheze și a instituțiilor oficiale care îi corespund. Comentatorii occidentali se concentrează adesea doar pe acesta din urmă, ceea ce îl face pe Kierkegaard dintr-o dată un democrat. Reprezentanții „teologiei dialectice” îl transformă într-un profet pur religios, care, deși „nu este cel mai nou părinte al bisericii, este cel mai nou fiu al unei biserici unice, sfinte și cuprinzătoare de lume” [205, S. 24]. Aceste interpretări sunt departe de adevărul istoric complet.

Da, Kierkegaard, parcă, a „întors pe dos” conștiința religioasă, expunându-și absurditatea și abandonând acuzatorul

Biblioteca „Runivers”

o faptă în fața bisericii și a întregului mediu ipocrit „decent”, dar ura față de știință, progresul și stăpânirea poporului — asta i-a mișcat și mai des condeiul. „Singurul” Kierkegaard ura socialismul nu mai puțin decât „singurul” Stirner, iar motto-ul său secret erau cuvintele conformiste ale biblicului Iov „Dumnezeu a dat, Dumnezeu a luat, sfințit-i numele”, aplicate în mod paradoxal situației sociale din zilele sale. : viața este ticăloasă și plină de suferință, dar binecuvântată să fie ordinea socială existentă care a sancționat această viață. Apologia capitalismului în deceniile următoare va apărea în diferite învelișuri conceptuale și terminologice, dar sub semnul ei are loc întregul proces ulterior de căutări dureroase, speranțe deșarte și eșecuri scandaloase ale gândirii burgheze.

Biblioteca „Runivers”

CONCLUZIE

Care este cea mai generală caracterizare care poate fi dată mișcării spirituale din ultimul dintre cele trei secole care l-au precedat pe al nostru? Această întrebare, având în vedere că ultima treime a secolului al XIX-lea. diferă calitativ prin rolul său în filozofie față de deceniile precedente, corect ar fi să ne referim doar la prima jumătate și mijlocul acestui secol.

Istoricii occidentali ai filozofiei definesc această perioadă importantă fie ca fiind timpul renașterii și al noului declin al marilor sisteme de idealism, ca începutul triumfului pozitivismului, fie ca „epoca ideologiilor”, așa cum o caracterizează pe următoarea, XX ca „epoca analizei” sau ca „epoca marilor dezamăgiri”. Există o anumită cantitate de adevăr în unele dintre aceste caracteristici. Filosofia este cel mai înalt produs al socialului

conștiința epocii, auto-înțelegerea sa teoretică și un fapt incontestabil este că în secolul al XIX-lea. sistemele idealismului german s-au conturat și apoi au căzut, iar apoi a apărut ideologia marxistă, care acum marșă victorios în jurul globului. În ceea ce privește pozitivismul, timpul lui a venit abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, deși a apărut în anii 30. Dar „epoca” pozitivismului nu a venit niciodată, la fel cum nu a existat „epocă” de analiză mai târziu.

Secolul al XIX-lea în filosofie este adesea numit secolul istoricismului și există mult adevăr în aceasta, precum și în faptul că filozofii burghezi după Hegel au schimbat istoricismul, așa că K. Fischer a remarcat destul de potrivit că Schopenhauer, în timp ce condamna istoricismul, nu și-a înțeles deloc epoca. Dar și mai aproape de adevăr este caracterizarea secolului al XIX-lea ca secol al dialecticii. De fapt, în prima treime a acestui secol, s-au dezvoltat cele mai semnificative învățături dialectice premarxiste, ale căror cele mai bune realizări nu au pierit pentru progresul în continuare al gândirii și și-au găsit interpretarea profundă în metoda materialismului dialectic și slăbiciunile lor. iar greșelile au fost depășite de el. Dialectica clasicilor idealismului german a apărut în mare parte din problemele sociale, iar în anii 1930 și 1940 și-a găsit și aplicarea politică. Prăbușirea hegelianismului s-a petrecut sub semnul unei căutări intense a unei „filozofii a viitorului” politică, dar adevărata filozofie a viitorului s-a născut doar în focul luptelor de clasă ale proletariatului. Adevăratul moștenitor al filosofiei clasice germane a fost mișcarea comunistă și numai ea.

Filosofia fondată de Marx și Engels a rezolvat contradicția dintre teoria dialectică și realitatea socială. Analiza „înstrăinării” omului și a căilor de depășire a acesteia a fost condusă din impasul în care îl condusese idealismul. A apărut o dialectică cu adevărat revoluționară, o adevărată dialectică a cunoașterii științifice și a transformării realității obiective. „Întregul geniu al lui Marx”, scria Lenin în lucrarea sa „Trei surse și trei componente ale marxismului”,

„constă tocmai în faptul că a dat răspunsuri la întrebări pe care gândirea avansată a omenirii le-a pus deja” [5, v. 23, p. 40]. Una dintre marile realizări teoretice ale lui Marx a fost descoperirea istoricului

materialismul, grație căruia s-a finalizat unificarea dialecticii și materialismului într-un singur întreg.Materialismul dialectic a rezolvat și contradicția dintre dialectică și logica formală, care a rămas un obstacol serios în calea creării unei uniuni durabile între filosofie și știința naturii.

Filosofia marxismului a făcut o profundă revoluție în istoria filozofiei ca știință, elucidând legile obiective ale progresului istoric și filosofic. Marx și Engels au studiat filosofia ca tip specific de conștiință socială, determinată în principal de dezvoltarea vieții materiale a societății și, mai ales, de baza socio-economică, lupta de clasă în care se reflectă indirect în filozofie ca luptă între materialism și idealism. Indirect, datorita relativei independente a filosofiei in raport cu baza, care consta in continuitatea materialului mental, in pastrarea si protejarea anumitor traditii filozofice, in legatura filosofiei cu continutul si logica dezvoltarii stiintelor si întreaga cultură a unui anumit popor și, în cele din urmă, în capacitatea învățăturilor filozofice „se mută” într-o formă modificată în alte țări și alte perioade istorice. Funcția principală a filosofiei este de a contribui la rezolvarea problemelor urgente ale vieții societății, dar din punctul de vedere al unei anumite clase care înțelege aceste probleme în conformitate cu interesele sale de clasă.

Dar aceasta înseamnă că, dacă o anumită doctrină filozofică nu este un fluture de o zi, ea nu poate rămâne neschimbată. Problema relației dintre păstrarea tradițiilor și schimbarea formei, și apoi conținutul filosofării, care decurge din aceasta, este în principiu o sarcină pentru fiecare istoric al filosofiei, indiferent de pozițiile teoretice pe care le-ar lua. Acum i-a alarmat foarte mult, de exemplu, pe filozofii cu minte religioasă [vezi. 138, S. 161, 353]. Dar această problemă își primește soluția reală numai din punctul de vedere al filozofiei marxist-leniniste, care dezvăluie dialectica adevărului relativ și absolut în cadrul continuității intereselor, aspirațiilor și idealurilor de clasă ale forțelor sociale progresiste. Pentru zilele noastre, „concluzia din opinia, împărtășită de marxişti, că teoria lui Marx este un adevăr obiectiv, este următoarea: urmând calea teoriei lui Marx, vom aborda

la adevărul obiectiv din ce în ce mai mult (nu-l epuiza niciodată); mergând pe orice altă cale, nu putem ajunge la altceva decât la confuzie și minciuni” G5 vol. 18, p. 146].

Una dintre legile dezvoltării materialismului dialectic este aceea că acesta are loc în procesul de luptă împotriva ideologiei burgheze în general și a filozofiei în special. În ultimul capitol al acestei cărți, întrebările de critică la adresa filosofiei burgheze vest-europene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. firesc le-au luat locul. Însă curentele filozofice dezvoltate din ultima treime a secolului al XIX-lea, precum pozitivismul, neokantianismul, „filozofia vieții”, idealismul absolut și pragmatismul, nu sunt incluse în orbita analizei critice. Considerarea acestor fenomene ale vieții spirituale a Europei de Vest în perioada pre-imperialistă va fi inclusă în subiectul de analiză a cărții următoare a acestei serii istorice și filosofice, în care (cartea) explorează filosofia burgheză din ajun și începutul erei imperialismului.

Curentele enumerate mai sus sunt strâns legate de domeniile ulterioare ale filosofării, care sunt cele mai tipice declinului ideologiei burgheze și determină chipul așa-numitei culturi spirituale „occidentale” a secolului XX, precum: neopozitivismul, existențialismul, fenomenologia. și neo-tomismul. Transferul analizei curentelor care au pregătit în mod obiectiv aceste linii de gândire la lucrarea numită are o analogie în structura a două cărți anterioare despre istoria filosofiei secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, în care capitolele despre Locke și Kant au fost incluse. transferat, respectiv, într-o perioadă ulterioară, și deci în următoarea această carte, în ciuda faptului că fiecare dintre acești filozofi și-a intrat în calea vieții cu mult înainte de sfârșitul secolului precedent. Peste tot în acest caz, am pornit de la considerații de păstrare a consistenței interne și a integrității considerației.

Se conturează următoarea schemă a gândirii filozofice burgheze a secolului al XIX-lea. În primele două treimi, a avut loc o schimbare a trei faze, dintre care în prima (de la începutul secolului până la începutul anilor 40) a avut loc o înflorire a filozofiei germane clasice și a umbrit tot ceea ce s-a întâmplat filozofic în alte țări, și s-a încheiat cu principalele lucrări Feuerbach. A doua fază (de la începutul anilor '40 până la sfârșitul anilor '50) a fost umplută cu o regrupare de forțe în așteptarea unor bătălii aprige.

cu marxismul – burghezia și-a tras concluziile din „Manifestul Partidului Comunist” și revoluțiile din 1848-1849. A treia fază (de la începutul anilor ’60 până la Comuna Paris) se caracterizează prin răspândirea „modei” pentru iraționalism și pozitivism: alogismul împodobit cu „științismul antiideologic” este înălțat pe un scut, iar armata este convocată pt. o viitoare campanie împotriva materialismului dialectic şi istoric. În acest moment, a fost conturată o criză generală a filosofiei burgheze, iar criza generală a sistemului capitalist a fost prevenită de aceasta.

Următoarele două decenii ale secolului al XIX-lea, până la începutul anilor 1990, au fost ajunul imperialismului pentru țările din Europa de Vest: „moda” gândirii decadente și plată ca formă de apologetică a devenit o trăsătură integrală a crizei spirituale, dar aceasta este

deja a patra fază și iese dincolo de sfera analizei întreprinse în această carte. În SUA, capitalul de monopol a luat forma mai devreme: în 1870, D. Rockefeller a creat Standard Oil Company și, în același timp, inimile orășenilor au început să se scufunde la numele lui Vanderbilt și Morgan. Dezvoltarea rapidă a lăcomiei și agresivității imperialiste s-a reflectat și în filozofie, în primul rând sub forma pragmatismului, dar și aceasta trebuie să fie numită a patra fază.

Fiecare diagramă este schițată. Desigur, trebuie avut în vedere faptul că opiniile fondatorilor pozitivismului, O. Comte și D. S. Mill, s-au format în jurul anului 1830, iar sistemul lui Schopenhauer chiar mai devreme, pesimismul lui Kierkegaard a trebuit să-și aștepte popularitatea până la începutul al XX-lea, iar punctul de plecare pentru idealismul absolut englez al epocii imperialismului, care a fost cartea lui D. Stirling „Secretul lui Hegel”, datează din 1865. Complicațiile sunt introduse și de diferențele vizibile în durata muncii burghezilor. filozofi, dintre care unii, precum Carlyle și Newman, Renouvier și Spencer au scris și predicat timp de o jumătate de secol fiecare, deși nu în aceleași decenii. După cum notează istoricul polonez al filosofiei V. Tatarkiewicz, publicarea lucrării principale a lui Feuerbach a coincis cu apariția Metafizicii (1841) de către spiritualistul R. Lotze, iar publicarea lucrărilor iraționaliste ale lui Kierkegaard cade în același an când

Logica empirică a lui Mill (1843), impregnată cu un spirit complet diferit, a fost tipărită.

Faptele de acest fel vorbesc despre marea diversitate a tabloului filosofic al secolului al XIX-lea și tocmai atunci, după cum notează cercetătorul bulgar A. Polikarov, a fost relevat acea particularitate a decadenței burgheze că aproape fiecărui curent i se opune un imaginar ". anti-curent”, introducând și mai multă dezorientare și haos în minți. Foarte diferiți, de exemplu, în tendințele lor sunt „metafizicienii empirici”, care și-au combinat speculațiile idealiste cu pretențiile pentru o fundamentare non-speculative, inductive a acestora. Logicianul sec F. Brentano și romanticul R.W. Emerson par să fie antipozi printre ei și probabil că ar protesta ascuțit dacă ar ști că mai târziu vor fi incluși în același grup eclectic. Multe diferențe au apărut între propriul pozitivism „istoric” al lui O. Comte, „empirismul” epistemologic al lui D. S. Mill și „evoluționismul” pseudo-darwinist al lui G. Spencer. Bineînțeles, au existat și motive care au rădăcini în dezvoltarea neuniformă socio-economică și politică a țărilor capitaliste.

Punctul culminant al predominanței „primului pozitivism” este atribuit anilor ’60, dar răspândirea sa cu mult dincolo de regiunea în care a apărut inițial, ceea ce înseamnă că în țările estice ale continentului european, Asia și America, a continuat la sfârșitul anului. secolului și chiar s-a intensificat, deoarece kontismul și spencerismul au început să se împletească cu învățăturile „al doilea pozitivism”, adică machismul, într-o serie de cazuri în această formă combinată s-au opus credințelor religioase tradiționale ca un fel de „standard”. a gândirii

seculare”. Acest lucru se vede clar în soarta pozitivismului în Rusia și Polonia. Dar acest lucru nu a făcut decât să aducă noi accepți eclectismului gândirii burgheze, care nu a fost depășit nici de noile sale tendințe de la sfârșitul secolului al XIX-lea, nici de cele ale conceptelor sale din secolul al XX-lea, care au fost apoi promovate ca și cum chiar „clasice” pentru epoca marilor cataclisme sociale.

Deci, o carte despre istoria filosofiei secolului al XIX-lea. - nu este ultimul din această serie. Cei care o urmăresc aduc până în zilele noastre analiza gândirii burgheze.

LITERATURA CITATĂ

1. Marx K. și Engels F. Works, ed. 2.

2. Marx K. și Engels F. Din lucrările timpurii. M, 1956.

3. Marx K. şi Engels F. Feuerbach. Opusul vederilor materialiste și idealiste. M., 1966.

4. Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. 1, bd. 1, Hlbbd. 2.

5. Lenin V. I. Opere complete, ed. 5

* *

6. Agudof V. V. Corelația dintre categoriile „formă” și „structură”.- „Științe filozofice”, 1970, nr.1.

7. Antologie de filozofie mondială în 4 volume. M, 1971.

8. Antonov GV De la logica formală la dialectică (întrebări ale teoriei judecății). M., 1971.

9. Ardabiev A. I. Ateismul lui Ludwig Feuerbach. M., 1963.

10. Dialectica lui Asmus V. F. Kant. M., 1929.

11. Asmus VF, Lucrări filosofice alese. M., 1971.

12. Asmus V. F. Immanuel Kant. M., 1973.

13. Asmus VF Estetica germană a secolului al XVIII-lea. M., 1962.

14 Asmus VF Problema intuiției în filozofie și matematică (o schiță a istoriei secolului al XVII-lea - începutul secolului al XX-lea) M, 1963

15 Asmus VF Problema libertății și necesității printre predecesorii lui Hegel – Buletinul Universității din Erevan, 1969, nr. 1

16 Bakradze K S Sistemul și metoda filozofiei lui Hegel Tbilisi, 1958

17 Berkovsky N I Romantismul în Germania L, 1973

18 Bogomolov A S Filosofia burgheză anglo-americană a erei imperialismului M 1964

19 Bur M Fichte M 1965

20 Bykhovsky B E Kierkegaard M, 1972

21 Bykhovsky B E Ludwig Feuerbach M, 1967

22 Bykhovsky B E Religia în fața curții rațiunii (la 250 de ani de la nașterea lui I Kant) - „Probleme ale ateismului științific”, numărul 17 M, 1975

23 Bykhovsky B E Schopenhauer M, 1975

24 Windelband V Istoria noii filosofii în legătură cu cultura generală și științele individuale vol. 2, Sankt Petersburg 1905

25 Volodin A I, Itenberg 5 S Din istoria controversei din jurul „Capitalului” din Rusia - „Probleme ale filosofiei”, 1975, nr. 3

26 Întrebări de filosofie, 1974, nr. 4

27 Gaidenko П P Tragedia estetismului Experiența caracterizării perspectivei lumii Serena Kierkegaard M, 1970

28 Hegel GV F Știința logicii M, 1970-1972

29 Hegel G V F Lucrări de ani diferiți M, 1971

30 Hegel GV F Estetica în 4 volume M, 1968-1971

31 Hegel și materialismul dialectic M, 1932

32 Hegel Works M-L, 1929-1958

33 Herzen A I Lucrări adunate în 30 de volume M, 1954-1964

34 Metoda și sistemul lui Gulian K I Hegel T 1-2 M, 1963

35 Diderot D Collected Works M-L, 1935 și alții

36 Zenger S J St Mill, viața și lucrările sale St. Petersburg, 1903

37 de lucrări alese ale gânditorilor polonezi progresiști în 3 volume IM, 1956-1958

38 Istoria Filosofiei TI-III M 1941-1943

39 Ilyin I Filosofia lui A Hegel ca doctrină a concretității lui Dumnezeu și a omului M 1918

40 Jodl F Istoria eticii în noua filosofie M, 1898

41 Kant și logica Petrograd, 1915

42 Kant și religia în limitele minții numai Sankt Petersburg, 1908

43 Kant și Opere în 6 volume M 1963-1966

44 Kierkegaard S Plăcere și datorie Sankt Petersburg, 1894

45 Kierkegaard S Unfortunate - „Colecții de Nord” Sankt Petersburg, 1908, cartea a IV-a

β 46 Kissel M A Emdin M V Etica lui Hegel și criza eticii burgheze moderne L, 1966

47 Kondakov N I Dicționar logic M, 1971

48 Comte O Spirit of Positive Philosophy St. Petersburg, 1910

49 Curs Comte O de filozofie pozitivă Sankt Petersburg, 1899

50 Kornu O Karl Marx și Friedrich Engels Viața și opera M, 1959 și următoarele

51 Kotarbinsky T Opere alese M, 1963

52 Lyubutin KN Categorii de subiect și obiect în filozofia clasică și marxist-leninistă germană Sverdlovsk, 1969

53 Mill D S Review of Sir Hamilton's Philosophy and the Major Phytozophical Questions Discuted in His Works St. Petersburg, 1869.

54 Mill D S Auguste Comte și pozitivismul M, 1897

55 Mill D S Sistem de logică silogistică și inductivă-choi Expunere a principiilor dovezii în legătură cu metodele cercetării științifice M, 1900

56 HapcK.ua I S Probleme dialectice ale lui Kant. - „Științe filozofice”, 1974, nr. 5

57 Narsky I S Filosofia Europei de Vest a secolului al XVII-lea M, 1974

58 Narekay I S Filosofia Europei de Vest a secolului al XVIII-lea M, 1973

59 Narsky I S Interpretarea categoriei „accident” - „Științe filozofice”, 1970, nr. 1

60 Narsky I S Despre problema „naturii umane” în primele abordări ale lui K. Marx – Seria „Buletinul Universității din Moscova” „Filosofia”, 1967, nr. 6

61 Narsky I S Eseuri despre istoria pozitivismului M, 1960

62 Lucrări inedite [în rusă] ale lui I. G. Fichte despre problemele căsătoriei și familiei - „Științe filozofice”, 1972, nr. 5

63 Nersesyants V S Filosofia hegeliană a dreptului, istoria și modernitatea M, 1974

64 Ovsyannikov M F Filosofia lui Hegel M, 1959

65 Doctrina lui Oizerman T I Kan^a despre „lucrurile în sine” și noumenele - „Probleme de filosofie”, 1974, nr. 4

66 Piontkovsky A Doctrina lui Hegel asupra dreptului și a statului și teoria sa juridică M, 1963

67 Plehanov GV Opere filozofice alese M, 1956

68 Complete Works of Arthur Schopenhauer M, 1910 and others

69 Popov P S Istoria logicii timpurilor moderne M, 1960

70 Porinev B F Periodizarea progresului istoric mondial de Hegel și Marx - „Științe filozofice”, 1969, nr. 2

71 Cuvânt înainte de Herbert Spencer – Collins G Filosofia lui Herbert Spencer într-o prezentare prescurtată St. Petersburg, 1892

72 Strămoșii pozitivismului numărul patru Auguste Comte St. Petersburg, 1912

73 Strămoșii pozitivismului Ediția a cincea și ultima Auguste Comte St. Petersburg, 1913

74 Senderovich. S I Despre contemplația estetică de Schelling - Questions of Philosophy, 1967, nr. 5

75 Sinteza cunoștințelor științifice moderne M, 1973

76 Lucrări ale lui Herbert Spencer Experimente științifice, filozofice și politice Sankt Petersburg, 1899

77 Lucrări ale lui Herbert Spencer Fundațiile de sociologie din Sankt Petersburg,

1898

78 de lucrări ale lui Herbert Spencer Fundamentele eticii, partea I Sankt Petersburg,

1899

79 Spektorsky E V Locul lui Hegel în istoria filozofiei — Note ale Institutului Științific Rus din Belgrad, numărul 7 Belgrad, 1932

80 Spencer G Experimente științifice, politice și filozofice Sankt Petersburg, 1866

31 Spencer G Principii de bază St. Petersburg, 1886

82 Tevzadze GV Structura apercepției transcendentale - „Întrebări de filosofie”, 1971, <№ 5

83 Feuerbach L Opere filosofice alese M, 1955

84 Feuerbach - istorie și relevanță Sofia, 1972

85 Feuerbach L Istoria filosofiei Lucrări adunate în 3 volume M, 1967

86 Filosofia și modernitatea lui Hegel M, 1973

87 Filosofia și modernitatea lui Kant M, 1974

88 Întrebări filozofice ale logicii formale moderne M, 1962

89 „Științe filozofice”, 1971, nr. 1

90 „Științe filozofice”, 1973, nr. 6

91 Fichte I G Stat comercial închis M, 1925

92 Fichte I Opere alese, τ 1 M, 1916

93 Fichte I G Numirea unei persoane St. Petersburg 1905

94 Fichte I G Om de știință conturat în termeni generali - „Opere ale Societății Filozofice din Sankt Petersburg”, numărul X Sankt Petersburg, 1914

95 Fichte Numirea IGO a unui om de știință M, 1935

96 Fichte I G Principalele caracteristici ale epocii moderne Sankt Petersburg, 1906

97 Fichte I G Prima introducere în știința științei - „Noi idei în filozofie”, Ya® 12 Sankt Petersburg, 1914

98 Fichte I G Fapte ale conștiinței - „Proceedings of the St. Petersburg Society” numărul X St. Petersburg, 1914

99 Fichte I G Clar ca soarele Mesaj către publicul larg despre adevărata esență a filosofiei moderne M 1937

100 Fischer K Istoria noii filosofii τ IV Immanuel Kant și învățăturile sale Partea 1 Sankt Petersburg, 1910

101 Fischer K Istoria noii filozofii, τ V Immanuel Kant și învățătura sa, partea 2 Sankt Petersburg, 1906

102 Volkelt ŞI Arthur Schopenhauer, personalitatea sa şi învăţătura Sankt Petersburg, 1902

103 Fragmente din lucrările lui JG Fichte—Științe filozofice, 1973, nr. 2

104 Fragmente despre dialectica filozofică naturală a lui F. V. Schelling – „Științe filozofice”, 1973, nr. 1

105 Chernyshev B S Despre logica lui Hegel „Proceedings of MIF LI”, vol. 9 M, 1941

106 Chernyshevsky N G Lucrări complete M, 1939-1953

107 Chumakov B I Principiile moralității în limbajul logicii - „Buletinul de filozofie al Universității de Stat din Moscova” 1974 nr. 5

108 Schwartz T De la Schopenhauer la Heidegger M, 1964

109 Schweitzer A Cultură și etică M, 1973

110 Schelling F V Și Bruno, sau despre începutul divin și firesc al lucrurilor Conversație la Sankt Petersburg, 1908

111 Schelling F Introducere în fizica speculativă Odesa, 1833

112 Schelling F V I Despre relația artelor plastice cu natura - Teoria literară a romantismului german L, 1934,

IZ Schelling F V I Sistemul idealismului transcendental L, 1936

114 Schelling F V Filosofia artei M, 1966

115. Schelling. Cercetări filozofice asupra esenței libertății umane și a subiectelor conexe. SPb., 1908.

116. Schelling F. V. I. Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism, New Ideas in Philosophy, nr. 12, Sankt Petersburg, 1914.

117. Shinkaruk V. I. Logica, dialectica și teoria cunoașterii lui Hegel. Kiev, 1964.

118. Shinkaruk VI Teoria cunoașterii, logicii și dialecticii lui I. Kant (I. Kant ca fondator al filosofiei clasice germane). Kiev, 1974.

119. Schopenhauer A. Lumea ca voință și reprezentare, vol. I. Sankt Petersburg. Ed. al 4-lea; vol. II, M., 1901.

120. Elez I. Problema fiinţei şi gândirii în filosofia lui Ludwig Feuerbach. M., 1971.

121. Adorno Th. W. Drei Studieri zu Hegel. Frankfurt pe Main,

1963.

122. Adorno Th. W. Dialectica negativă. Frankfurt pe Main, 1966.

123. Aktualitat und Folgen der Philosophie Hegels, hrsg. von O. Negt Frankfurt pe Main, 1970.

/124. Al-Azm SJ Spațiul absolut și prima antinomie a rațiunii pure a lui Kant. - „Kant-Studien”, Mainz, 1968, voi. 59, hf. 2.

125. Avineri Sh. Teoria lui Hegel a statului modern. Cambridge, 1972.

126. Fermierul B. Trâmbiţa Judecăţii de Apoi asupra lui Hegel Ateul şi Antihrist. – Tinerii Hegelieni. Berlin, 1963.

127. Contribuții la interpretarea fenomenologiei minții, or. de H.-G Gadamer. – „Hegel-Studien”, suplimentul 3. Bonn, 1966.

128. Beyer WK Hegel Pictures. Critica interpretărilor lui Hegel. Berlin, 1967.

129. Beyer TT. R. De ce Hegel astăzi? Gânduri despre a doua sărbătoare Săku-lar a lui Hegel. – „Blatters pentru politica germană și internațională”. Köln, 1970, Ko 6.

130. Biedermann G. și Lange E. Filosofia naturală a lui Fridrich Wilhelm Joseph Schelling. – «Revista germană de filosofie», 1975, Kδ 2.

131. Buhr M. Immanuel Kant. Leipzig, 1967.

132. Buhr M., Irrlitz G. The claim of reason. Filosofia clasică burgheză germană ca sursă teoretică a marxismului. Partea I. Berlin, 1968.

133. Buhr M. Revoluţie şi filosofie. Filosofia originală a lui Johann Gottlieb Fichte și revoluția franceză. Berlin, 1965.

>134. „O colecție de eseuri critice. Kant», ed. de RP Wolff, NY, 1967.

´I35. Cieszkowski A. Prolegomenele istoriozofiei. Berlin, 1838. 136. Copleston F. A History of Philosophy. Westminster-Maryland, 1960-1966, voi. IV. 137. Op. cit, voi. VL

138. Cornehl P. Viitorul reconcilierii. Eshatologia și emanciparea în iluminism la Hegel și în școala hegeliană. Göttingen, 1971.

139. Dicke G. Conceptul de identitate în Feuerbach și Marx Kôln — Opladen, 1960.

140. Diem H. Soren Kierkegaard. Spionează în slujba lui Dumnezeu. Frankfurt pe Main. 1957

141 Erhardt F Kntik der Kantische Antinomienlehre Leipzig, 1888

142 Feuerbach L schimbarea adresei Leipzig, 1963

143 Feuerbach L în cambia și moșia sa, precum și în dezvoltarea caracterului său filozofic, prezentat de Karl Grun 2 vol. Leipzig și Heidelberg, 1874

144 Feuerbach L Samthche Werke Stuttgart, 1900—<1907

145 Fichte JG Samthche Works Berlin, 1834-1846

146 Fromm E Marxs Contribution to the Knowledge of Man — «Praxis», ed intern , 1969, № 1-2

147 Prelegerile filozofice ale părintelui Schlegel din anii 1804-1806 Vol 2 Bonn 1836-1837

148 Lucrările complete ale lui FWJ von Schelling 1 cca, 3 vol. Stuttgart și Augsburg, 1858

149 Selecția lucrărilor FWJ Schellmgs în trei volume Leipzig, 1907

150 Gagern M de Ludwig Feuerbach Filosofie și religie Artă München-Salzburg 1970

151 Habermas J Ideiația dialectică în tranziția la materialism Concluzii istorico-filosofice din ideea lui Schellmg de contracție a lui Dumnezeu — Habermas J Theone și Praxis Neuwied, 1963

152 Operele alese ale lui Hartmann, Vol. VIII, Partea 2, Leipzig, 1904

153 Haym F Hegel și timpul său Prelegeri despre originea și dezvoltarea, esența și valorile filozofiei hegeliene Berlin, 1857

154 Hegel GWF Reason in History Berlin, 1966

155 Hegel GWF Introducere în istoria filosofiei Berlin, 1966

156 Hegel GWF Political Writings Berlin, 1970

157 HegelGWFsamthcheWerke ediție aniversară m

douăzeci de volume editate de H Glockner 12 Bd Leipzig 1925

158 ediție aniversară HegelGWFsamthcheWerke,

15 vol., Hlbbd 1 Stuttgart, 1928 (15a vol. Leipzig 1944)

159 Hegel cu Benchten contemporanii săi Berlin, 1971

160 „Anuarul Hegel 1972”, Meisenheim am Gian, 1972

161 Adăugările utile ale lui Hegel la filosofia sa a dreptului – „Hegel Archiv” editat de G Lasson Vol II

162 Hegel and us Editat de E Lange Berlin, 1970

163 Heimsoeth H Fichte München, 1923

164 Heine H Despre istoria filozofiei germane Berlin, 1956

1165 Gândirea lui Henrich D Kant 1762/63 Despre originea distincției dintre judecățile analitice și sintetice „Studies and Matenals on the History of Philosophy”, ed. H Heimsoeth, D Henrich și G Tonelh Vol 6 Hildesheim - 01ms 1967

166 Hess M. Scrieri filozofice și sociologice 1837-1850 Berlin, 1961

167 Hintikka J Logic, Jocuri de limbaj și informații Kantian Thèmes m the Philosophy of Logic Oxford, 1973

168 Hirschberger J Istoria filosofiei, partea a II-a Freiburg - Basel - Viena, 1963

169 Holz H Speculații și citate faptice Despre conceptul de libertate a mijlocului și târziu Schelling Bonn 1970

Biblioteca „Runivers

170. Hondt J.d'. Hegel la vremea lui. Berlin, 1973.

171. Hondt J.d'. Secretul lui Hegel. Cercetări privind sursele stocate în cache ale stiloului lui Hegel. Paris, 1968.

172. Immanuel Kant.1724-1974. Kant ca gânditor politic, ed. de E. Gerresheim. Bonn-Bad Godesberg, 1974.

173. Jankowski H. Etyka Ludwika Feuerbacha. Varșovia, 1963.

174. Jaspers K. Three Founders of Philosophizing. Platon, Augustin

Kant. Munchen, 1967. *

175. Măreția și soarta lui Jaspers K. Schelling. Munchen, 1955.

176. Tinerii hegeliani (David Friedrich Straufi, Bruno Bauer, Arnold Ruge). Texte selectate. Berlin, 1963.

177. «Studii Kant». problema speciala. Actele celui de-al 4-lea Congres Internațional Kant. Mainz, 6-10 aprilie 1974. Partea I. 1974.

178. Kierkegaard S. Selectat și introdus de H. Diem. Frankfurt pe Main - Hamburg, 1956.

179. Kierkegaard S. Individul şi Dumnezeul său. Freiburg im Breisgau, 1961.

180. Kierkegaard S. Fie— Or. Köln — Olten, 1960.

181. Kierkegaard S. Opere colectate. Vol. Conceptul de frică. cuvinte înainte. Düsseldorf — Köln, 1952.

182. Kierkegaard S. Opere colectate. Bd. Broc-ken filosofic. De omnibus disputandum est. Dusseldorf - Köln.

1183. Kojeve A. Hegel. Încercarea de a-și prezenta gândirea. Stuttgart, 1958.

1184. Prima prelegere la Munchen a lui Koktanek AM Schelling 1827/28 „Sistemul epocii”... Inaug. — Diss. München, 1959.

185. Koktanek A.Ai. Teoria ființei lui Schelling și Kierkegaard. Munchen, 1962.

186. Kronski T. Rozwazania wokôl Hegla. Varșovia, 1960.

187. Krumpel H. Despre filosofia morală a lui Hegel. Berlin, 1972.

188. Kuderowicz Z. Doktryna moralna mlodego Hegla. Varșovia, 1962.

189. Lôwisch DJ Immanuel Kant și Dialogul lui David Hume despre religia naturală. O încercare de a elucida importanța Spatschrift-ului lui Hume pentru filosofia lui Immanuel Kant... Bonn,

1964

190. Lukacs. Tânărul Hegel și problemele societății capitaliste. Berlin, 1954.

191. Lukács G. Distrugerea ratiunii. Calea iraționalismului de la Schelling la Hitler. Berlin, 1955.

192. Estetica lui Lukács G. Hegel. — Hegel GWF Estetica. Berlin, 1955.

193. Lukács G. Despre ontologia fiinţei sociale. ontologia falsă și autentică a lui Hegel. Neuwied și Berlin, 1971.

194. Justificarea lui Mainzer K-Kant a constructivismului matematic... Inaug. — Diss. Munster, 1972—1973.

195. Martin G. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, ed. a II-a, Köln, 1958.

(196. Meulen J. van der. Hegel. Centrul spart. Hamburg, 1958.

1197. Negt O. Relaţii structurale între doctrinele sociale ale lui Comte şi Hegel. Frankfurt pe Main, 1964.

1198. Scrieri Novalis, vol. 2. Stuttgart, 1960.

1199. Oiserman TI Kant și problema unei științifice

Biblioteca „Runivers

Dordr^ de tîlird international Kant-congres».

9n? Critica romantismului lui O Hegel Bonn, 1956

nf ¿I ^°PPer K Ce este Dialectica? În Popper K Conjectures and Rotations, 3d ed London, 1969

¿02 Prantl K Istoria logicii în Munchen de Vest, 185o^-1885, vol. III

203 «Przeglşd Naukowy», t II Warszawa, 1843

204 Rawidowicz S Filosofia lui Ludwig Feuerbach Ursnrunv und Destiny Berlin, 1931

205 Rest W Introducere – Kierkegaard S Individul și zeul său Freiburg im Breisgau, 1961

206 Pinion W Fichte's Philosophy of Religion Stuttgart, 1956

207 Rozariul K Apologia lui Hegel împotriva doctorului R Haym Berlin, 1859

208 Sass HM Relația dintre filosofia istoriei și practica politică la Hegel – «Anuarul Hegel 1968-1969» Meisenheim ani Gian, 1970

209 Schilling W Feuerbach și Religion München, 1957

210 Critica Fichte a lui Siep L Hegel și știința din 1804 Freiburg - München, Ю70

211 Schmidt A Cerințe ale interpretării contemporane Feuerbach Bielefeld, 1973

212 Operele complete ale lui Schopenhauer în șase volume Leipzig, 1921-1922

213 Schrader G The Philosophy of Existence – «Filosofia lui Kant și lumea noastră modernă» Ñ Y, 1957

214 Schuffenhauer W Feuerbach și tânărul Marx Despre istoria originii viziunii marxiste asupra lumii ediția a 2-a Berlin, 1972

215 Stieler G Dialectica în „Fenomenologia spiritului” a lui Hegel Berlin, 1964

216 Theunissen M Realizarea rațiunii pe teorie-practică - Discuție și legătură cu „Philosophische Rundschau” a lui Hegel, Suplimentul 6, Tubingen, 1970

217 The Works of G Berkeley London, 1951, vol IV

218 Vaihinger H Comentariu la Critica rațiunii pure a lui Kant Vol. 2 Stuttgart - Berlin - Leipzig, 1892

219 cunoștințe și conștiință Contribuții la 200 de ani de naștere a lui Johann Gottlieb Fichte Berlin 1962

220 Despre înțelegerea hegeliană a timpului nostru editat de H Ley Berlin, 1972

221 Despre înțelegerea lui Kant în timpul nostru Editat de H Ley, P Ruben, G Stieler Berlin, 1975

Biblioteca „Runivers

ОГЛАВЛЕНИЕ

Biblioteca „Runivers”

Biblioteca „Runivers”

Greșeli de tipărire

Diagrama 6 (la pagina 192) ar trebui să arate astfel:

Antiteză: eu->nu-eu, unde nu~eu sunt: „eu” și „nu-eu” empiric ca natură

Sinteză: [eu și ("eu" și "nu-eu")] și [(eu și "eu") și "::e-I"]

Zach 537

Biblioteca „Runivers”